

KEREKES ERZSÉBET

SZAVAK KÖZT AZ IDŐ

Kiadói tanács:

Dr. Bányai Éva egyetemi docens – Bukaresti Egyetem, Bukarest

Dr. Benedek József egyetemi tanár – BBTE, Kolozsvár

Dr. G. Etényi Nóra egyetemi docens – ELTE, Budapest

Dr. Gagy József egyetemi tanár – Sapientia EMTE, Marosvásárhely

Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár – BBTE, Kolozsvár

TANULMÁNYOK

5.



Megjelent a Communitas Alapítvány támogatásával

KEREKES ERZSÉBET

SZAVAK KÖZT AZ IDŐ



EGYETEMI MŰHELY KIADÓ
Bolyai Társaság – Kolozsvár
2015

A tanulmánykötet összeállítása idején a szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának posztdoktori kutatásokat végző munkatársa volt.

A kötet megjelenését a Communitas Alapítvány támogatta a KON-15/1-088 ikt. sz. támogatási szerződés alapján.

© Kerekes Erzsébet; Bolyai Társaság, 2015.

Lektorálta: Dr. Frenyó Zoltán, MTA BTK Filozófiai Intézet, tudományos főmunkatárs

Kiadja az Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár

A kiadvány felelős szerkesztője: Veress Károly

Korrektúra: Bilibók Renáta

Számítógépes tördelés: Kolumbán Melinda

Borítóterv: Kispál Ágnes-Evelin

Készült az AmGraphis nyomdában, Kolozsváron.

ISBN 978-606-8145-73-0

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
KEREKES, ERSZÉBET

Szavak közt az idő / Kerekes Erzsébet. - Cluj-Napoca :
Egyetemi Műhely Kiadó, 2015
ISBN 978-606-8145-73-0

1

Egyetemi Műhely Kiadó

Bolyai Társaság – Kolozsvár

Igazgató: Veress Károly

Felelős kiadó: Bilibók Renáta

400604 Cluj-Napoca

B-dul 21 Decembrie 1989 nr. 116.

Tel.: 0264-591582

E-mail: egyetemimuhely@gmail.com

<http://www.bolyait.ro> / egyetemi-muhely-kiado

TARTALOM

Előszó.....	9
HEIDEGGER, IDŐ, VALLÁS	13
Idő és lét összetartozása a heideggeri gondolkodásban	15
1. A faktikus élet végbemenése és a <i>Καίρος</i> : <i>Einleitung in der Phänomenologie der Religion</i> (1920/21).....	19
2. Az <i>Augenblick</i> ké (pillanattá) vált <i>Καίρος</i>	23
3. Az <i>Ereignis</i> . Az idő mint adomány a kései Heideggernél	27
Táblaképek (diagramok, fogalmi sémák) Heidegger vallásfenomenológiai előadásában.....	31
1. A vallásfenomenológiai előadások	31
2. A formális jelzés	33
3. A Thesszalonikaiakhoz írt I. levél diagramja	38
4. Az ágostoni séma.....	41
5. Befejezés	42
Távolság és időbeliség Heidegger <i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i> című előadásában	45
1. Heidegger Troeltsch-kritikája.....	48
2. A gond témájával való első kontaktusok. A faktikus keresztény élettapasztalat Szent Pál levelei alapján	52
2.1. <i>Az 1Thessz levél hermeneutikai-fenomenológiai kibontása</i>	55
2.2. <i>A thesszalonikaiak „valamivé-vált-léte”, „átváltozott-léte” (Gewordensein)</i>	58
2.3. <i>Múlt, jövő, jelen: hit, remény, szeretet az időbeliség és megtérés fényében</i>	64
2.4. <i>Az idői perspektívától az egzisztencia mozgottsága felé</i>	71
3. Befejezés	78

Keresztény gyökerek Heidegger *gond* fogalmában.
Gond és idő 79

1. Bevezetés 79
2. A *gond* témájával való első kontaktusok. A faktikus keresztény élettapasztalat Szent Pál levelei alapján 81
3. Heidegger és Ágoston. A *Vallomások* X. könyvében megjelenő *gond*..... 90
4. Luther. A faktikus élettapasztalat és a metafizika viszonya..... 98
5. A Kierkegaard-i *kétségbeesés* mint a heideggeri *gond* előképe 102

Pál apostol alakja a jelenkori filozófiában
(Heidegger, Agamben, Badiou, Žižek) 109

1. Bevezető 109
2. Agamben és Pál 113
 - 2.1. *A messiási idő tapasztalata* 113
 - 2.2. *A szextina*..... 123
3. Badiou és Pál..... 134
 - 3.1. *Meta-ontológia*..... 136
 - 3.2. *Az Esemény doktrínája* 138

GADAMER, NYELV, ETIKA 153

A nyelv titokzatos közelsége 155

A hermeneutika és a megjelenő szó
(Gadamer és Platón) 165

1. A filozófiai hermeneutika ontológiája mint a „harmadik létmód” ontológiája 168
2. A hermeneutikai igazság mint megfelelő mérték 175

**Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein
filozófiájában; a két gondolkodó Szent Ágostonhoz
való viszonya.....** 179

1. Bevezetés 179
2. Szent Ágoston nyelvfelfogása 180
3. A kései Wittgenstein nyelvfelfogása 184
 - 3.1. *Az ágostoni nyelvkép wittgensteini bírálata*..... 184
 - 3.2. *Wittgenstein nyelvjáték-fogalma*..... 190
 - 3.3. *A szabály wittgensteini koncepciója*..... 193
4. Gadamer nyelvfelfogása 194
 - 4.1. *A játék fogalma Gadamernél*..... 194
 - 4.2. *A keresztény-ágostoni inkarnációtan méltatása
Gadamer hermeneutikájában* 196
 - 4.3. *Nyelv és fogalomalkotás*..... 199
5. Kitekintés..... 204

**A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer
hermeneutikájában 205**

**Retorika, etika és gyakorlat Gadamer
hermeneutikájában 217**

1. Retorika versus tudomány? Retorika,
sensus communis és etika..... 218
2. Retorika és költészet 224
3. Retorika és nyelv..... 226
4. Nyelv és etika 228
5. Újból a tudományról. Etika, gyakorlat és tudomány . 230
6. Igazság 233

Összesített irodalom..... 235

**A kötetben szereplő tanulmányok első megjelenési
helye 245**

Abstracts 247

Előszó

A kötetbe foglalt tanulmányok a szerzőnek az utóbbi másfél évtizedben folyamatosan gazdagodó kutatási eredményeit rögzítik a vallásfilozófia és a filozófiai hermeneutika területén. A tanulmányok a XX. századi és a kortárs filozófiai diskurzusok olyan meghatározó problémaköreit tematizálják és artikulálják – M. Heidegger és H.-G. Gadamer nézeteire összpontosítva –, mint az idő, a lét, a nyelv, a játék, a hittapasztalat, az igazság-esemény, a műalkotás tapasztalata, az etika és a gyakorlati életvitel kérdései. Az átfogó szemléleti keretek kimunkálására, valamint az értelmi összefüggések és konceptuális tartalmak elmélyítésére irányuló hermeneutikai vizsgálódások interdiszciplináris horizontok megnyitásához is szükségképpen elvezetnek a vallásos, művészeti, megismerési, erkölcsi és retorikai tapasztalatok életgyakorlati egybefonódásai mentén.

Az első fejezet öt tanulmánya Martin Heidegger filozófiai munkásságát vizsgálja, előtérbe állítva a korai Heidegger vallásfenomenológiai előadásait és Pál-interpretációját. Heidegger Pál alakjához az idő és a lét összetartozásának feltárása céljából nyúlt vissza. Fenomenológiai kutatásai során azért veszi igénybe a páli írásokat, hogy saját eredendő szándékát megvilágítsa: az élet struktúrájának mélyebb megértéséhez jusson el. Az őskereszténység – Heidegger számára – előnyben részesített fenoménné válik ahhoz, hogy a faktikus élet időbeliségének hordozó struktúráit megvilágíthassa. Heidegger egy sor zárójelezést visz véghez úgy, hogy a páli kifejezésmód valódi intentumától, a hitvégbemenéstől, átugorhasson a fenomenológia alaptémáig, azaz a faktikus élettapasztalat alapjánál rejlő időstruktúrához. A Pálra való visszatekintésnek filozófiai-fenomenológiai célja volt: a páli levelekben Heidegger egyfajta proto-fenomenológiára talált rá.

Heideggerhez hasonlóan sok más kortárs filozófus fordul Pál apostolhoz. A Szent Pálra figyelés a jelenkori filozófia egyik legszembetűnőbb trendjévé vált. A páli szövegek jelentős filozófiai olvasatait nyújtják ma olyan kortárs gondolkodók, mint Alain Badiou (francia), Giorgio Agamben (olasz) és Slavoj Žižek (szlovén) filozófusok, akik úgy gondolják, hogy szüksége van a mai filozófiának általában a kereszténységre, a politikai filozófiának mindenképpen, mivelhogy politikai konzekvenciák is levonhatóak a keresztény üzenetből. Ezekről a kortárs Pál-értelmezésekről is szó esik a kötet első fejezetének a záró tanulmányában.

Pál mellett Szent Ágoston is nagy hatással volt – bár különbözőképpen – mind Heidegger, mind pedig Gadamer gondolkodásmódjára. Ágoston gondolatai a kötet több tanulmányában is előtérbe kerülnek: az első fejezetben Heidegger *gond* fogalmának a vizsgálatakor, valamint a heideggeri táblaképek/diagramok elemzésekor; a második fejezetben pedig Gadamerhez és Wittgensteinhez kapcsolódva, a *nyelv* problémája mentén.

A második fejezet tanulmányai általában a nyelv témáját járják körül, s erre vonatkozólag H.-G. Gadamer hermeneutikai kutatásainak sajátosságait vizsgálják. A Gadamer által kibontakoztatott filozófiai hermeneutikai felfogásban a nyelv egyszerre meghitt, közeli otthonunk és mégis homályos, rejtélyes. Valamilyen hátborzongató idegenség, otthontalanság érzése is társul hozzá. Gadamer belátása szerint nem tudjuk uralni a nyelvet, hiszen ő ural minket, kersztülkasul alaposan átjárva bennünket. Ahogyan Heidegger figyelmeztet *Útban a nyelvhez* c. művében, csak remélhetjük, hogy megközelíthetjük a nyelv sötétjét. Ugyanis – véli Gadamer – a nyelv nem teljesül be a kijelentésekben, hanem mint dialógus halad a beteljesedés felé.

Gadamer és a kései Wittgenstein esetében a nyelv és a megértés problémája egyaránt a kutatások középpontjában áll. Heideggerhez hasonlóan a nyelv logikai ideálját bírálják. Mindketten küzdenek a nyugati filozófiában észlelhető kijelentés logikájának uralma ellen: az ellen, hogy a nyelv

maradéktalanul tárggyá tehető; a jelelméletek azon elgondolása ellen, hogy a gondolatok önmagukban létezhetnek, a nyelv pedig csupán a gondolkodás eszköze, és a szavak pusztán a gondolatok megjelenítésére valók. Mindkettőjük pozitív válaszában fontos szerepet tölt be a *játék* fogalma. A nyelvjáték (*Sprachspiel*) wittgensteini fogalma sok hasonlóságot mutat Gadamernek a művészet játéka, valamint a nyelv játéka (beszélgetés/*Gespräch*) felé való orientációjával.

Már Gadamer főművében, az *Igazság és módszer*ben is megfigyelhető, és a későbbiekben egyre világosabbá válik az, hogy a nyelvnek tulajdonított növekvő szereppel együtt jár az etikai-gyakorlati érdeklődés Gadamer hermeneutikájában. Az *Igazság és módszer*ben előforduló kulcsfogalmak egy része az arisztotelészi etikára vonatkoztatható (applikáció, hatástörténeti tudat stb.); a főmű után következő tanulmányokban pedig egyre világosabbá válik, hogy a nyelv (mint minden világtapasztalat és minden létesemény totális közvetítésének locusa) alapvetően inkább etikai, gyakorlati filozófiai, nem pusztán lingvisztikai terminusokkal jellemezhető.

Az itt olvasható tanulmányok célja összehasonlítólag megvilágítani egyes filozófiai felfogások és fogalmak eredetét és sajátos jellegét, megvizsgálva a gondolkodás történetére való kihatásaikat. A kötet legfontosabb hozadékanak az számít, ahogyan a kutatott gondolkodók és műveik új módon tárulnak fel az értelmező vizsgálódások folyamatában, és újszerű kérdések megfogalmazását teszik lehetővé, amelyek végső irányultságukban a vizsgáltak alkalmazhatóságára is rámutatnak az oktatás és a kutatás területén.

A tanulmányok a filozófiával szakmaszerűen foglalkozók számára kutatási újdonságokat tartalmaznak, céljuk a kutatási eredmények disszeminálása, megismertetése a szakmai közönséggel. De a kötet nemcsak kutatók és filozófia szakos tanárok számára kínál hasznos információkat, hanem dialógusra hívja a teológusokat, irodalomárokat is, s végső soron mindazokat, akik a filozófiai kérdések alkalmazhatósága iránt érdeklődnek a gyakorlati életvitel terüle-

tein. Ily módon a kortárs filozófiai tematikák szélesebb körben való népszerűsítésére is alkalmas ez a tanulmánykötet.

Társadalmunkban egyre hangsúlyosabban jelenik meg a kérdés, a problematizálás, az értelmezés és a morális vizsgálódás vágya/igénye. E kötetbe összeválogatott tanulmányok nem pusztán a gondolkodásról szólnak, hanem céljuk elsősorban a gondolkodásra ösztönzés, a *kérdés kultúrájának* fejlesztése egy olyan társadalmi-oktatási környezetben, amely meg kívánja haladni a *válasz kultúrájában* való szocializálódást.

Kerekes Erzsébet

HEIDEGGER, IDŐ, VALLÁS

Idő és lét összetartozása a heideggeri gondolkodásban

Kutatásom idő és lét összetartozásának heideggeri elgondolására/elgondolásaira vonatkozik, annak három alapmozzantára: a kairológikus idő és a faktikus életvégbementés eredendő összetartozására a korai heideggeri (vallásfenomenológiai) előadásokban, az időbeliség/pillanat és a *Dasein* összetartozására a *Lét és időben*, valamint a (tér)idő és az *Ereignis* összetartozására az *Idő és létben*.

Martin Heidegger filozófiáját általában saját javaslata szerint „onto-króniának”,¹ illetve K. von Falkenhayn szerint „onto-kairológiának”² nevezhetjük.

Heidegger fő tézise a *Lét és időben* arra vonatkozik, hogy a lét idő(i), az idő felől kell megérteni, tehát a létkérdés és az időkérdés egy. A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadássorozatóban már körvonalazódni látszik, hogy a heideggeri megközelítésben az idő nem aporetikus, csodálkozást keltő fenoménként kerül előtérbe (ahogyan azidáig a filozófiában történt),³ hanem inkább – megvilágító jellegű-

¹ M. Heidegger: GA 32. 144; GA 67. 95.

² Vö. K. von Falkenhayn: *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit in Frühwerk Martin Heideggers*. 17, 223. Falkenhayn ezzel lét és pillanat együttes elgondolására utal. A szerző azt is kimutatja, hogy Heidegger gondolkodása nem csupán a pillanatról való gondolkodás, a pillanat elgondolása (*Denken des Augenblicks*) és erről való beszéd (kairológikus), hanem a pillanatban/*Kairos*-ban végbement, megtörtént gondolkodás (kairotikus). Ennyiben *ontokairológikus* és *ontokairotikus* Heidegger gondolkodása.

³ A filozófia történetében természetesen már nagyon korán feltették és próbálták megválaszolni az időre irányuló kérdést, pl. Arisztotelész a *Fizika* IV. könyvében azt kérdezi: Mi az idő természete?, pontosabban az idő „valami létező-e vagy sem?”. Ágoston *Vallomásaiban* csodálkozva azt kérdezi „Mi tulajdonképpen az idő?”, de ő valójában az ember és Isten viszonyának problematizálásában találkozott ezzel. Ezek a próbálkozások apóriákhoz vezetnek, az idő aporetikusságához. Az első ezek közül az arisztotelészi, amely rámutat arra, hogy lehetetlen meghatározni, hogy az

ként, a lét bármely lehetséges megértésének a horizontjaként – neki kell mondania valamit az életről. Heidegger esetében tehát nem egy úgynevezett ’időfilozófiával’ állunk szemben (mint pl. Bergsonnál), melynek kizárólagos témája a „Mi az idő?” lenne. A főprobléma a korai Heideggernél nem az idő, hanem a „faktikus élet”, majd pedig a lét az igazi probléma, melyet az idő felől közelít meg hermeneutikai-fenomenológiai módon. Az időt nem annyira a fenomenológiai látásmód fedezi fel az élet(b)en, hanem a hermeneutikai. Az idő horizontként, válaszhozóként lép fel a hermeneutikai megközelítésben: a lét (értelmének) kérdés(é)re az idő (felől jön) a válasz.⁴

Idő és lét összetartozását már Husserl is megállapította a belső időtudat elemzése kapcsán, amikor végső alapszerkeztként a megjelenést (létezés mint megjelenés, létezés mint

idő létező-e vagy sem. A második főleg Ágostont foglalkoztatta, de megtaláljuk Husserlnél és Bergsonnál is, és arra vonatkozik, hogy lehetetlen egy egységes időfogalmat megalkotni, amely átfogó megértését nyújtana annak, ami egyfelől objektív, kozmikus idő, másfelől szubjektív idő, a lélek ideje. Husserl például az *Ideen* 81. §-ában megkülönböztet egy fenomenológiai időt, mint a tudatfolyam egységében megélt összes élmény egységes formáját, és egy objektív vagy kozmikus időt, amelyet a fenomenológiai redukció zárójelbe tesz. Így Husserl kutatásai csupán az elsőre, a belső időtudatra vonatkoznak. Bergson számára is több idő létezik. Az *Essai sur les données*-ban megkülönböztet objektív, mérhető számlálható időt (*temps*) és szubjektív tiszta tartamot (*durée pure*). A gondolkodás tehát több időt fedez fel, és ez vezet oda, hogy megkérdezze, melyik az igazi, melyikből kiindulva lehet egy egységes fogalmat alkotni? Ezek az apóriák képezik az időfilozófiák sajátosságait, de Heideggernél nagyon leenyengülőben vannak (nincs eléggé provokáló erejük): az első apória kezdettől fogva semlegesítődik, feleslegessé válik azáltal, hogy az idő a léttel együtt problematizálódik. A másodikat pedig azzal kerüli ki, hogy a szubjektum–objektum viszony problematizálásánál bevezeti a „világ” fogalmat. Ezzel az idő objektívebb lesz bármely lehetséges objektumnál és szubjektívebb bármely lehetséges szubjektumnál. – Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. 664–665.

⁴ Meg kell jegyeznünk, hogy Heidegger több „másodlagos” terminus kíséretében próbálta meg elgondolni élete során a létet (lét és *semmi*, lét és *logosz*, lét és *igazság*, lét és *létező* stb.), de a legfontosabb ezek közül az idő.

idő) ismeri fel.⁵ Husserl az intencionalitás kapcsán beszél tartalmi és vonatkozás(beli) értelemről, s eljut odáig, hogy felismeri az időt (a megjelenést) alapként. Heidegger újítása a *végbemenés-értelem* felfedezése, ami elvezet az időnek egy radikálisan új koncepciójához: az eksztatikus-horizontális időhöz, mely gyakorlatilag felülírja a husserli modellt. Sok Heidegger-értelmező hangsúlyozza ebben Dilthey hatását: pl. a faktikus élettörténet, élettapasztalat fogalmak mentén. Én fontosnak találok a történés, történet fogalom mellett a *végbemenés* (*Vollzug*), *véghezvitel* fogalomra irányítani a figyelmet,⁶ mégpedig oly módon, hogy a *végre*, a teljességre,

⁵ Lényegében Husserl filozófiájának egyik főtémája a megalapozás, az alap problémája. Kezdetben (a *Logikai vizsgálódásokban*) az alap az intencionális viszony/korreláció (tudat és világ/tárgy egymásra vonatkozása), kulcsfogalom a reprezentáció (a tárgy képviselője a tudatban). Később, a transzcendentális fordulat után, a reprezentáció háttérbe kerül, és előtérbe kerül egy másik kulcsfogalom: a megjelenés (*Erscheinung*). A tudat új fogalmáról beszélhetünk ekkor: a tudat alapvetően nem tárgyként viszonyul önmagához. Önmagammal közvetlen, átélő viszonyban vagyok, nem tárgya vagyok önmagamnak (Ezt a spontán önviszonyulást, amely a faktikus életre jellemző már Husserl felismeri). Az alap a minden tárgyi vonatkozást nélkülöző élményfolyam, időfolyam. (Persze lehet rá reflektálni időnként, de alapvetően nem reflexiók természetű). Erre épül az intencionális élmény (tárgyra való tartalmi vonatkozás), s erre rá a doxikus (minőségi) állásfoglalás (pl. „Akarom ezt a poharat.”). Az időtudat a tárgytudat előfeltétele lesz. A tárgy pedig nem képviseli magát a tudatban, hanem konstituálódik. 1908-12 táján egy másik kulcsfogalom lép elő, a *fanzisz*/megjelenés: élmény, létmód, tiszta megjelenés (az élményekre nem kell reflektálni, a tudat háta mögött mennek végbe). A tudat fanzeologikus szerveződés. A fanzeologikus időnek van lefutása, iránya, de nincs tárgya. Jelen, múlt és jövő egymásból konstituálódik, az idő önmagát generálja. Husserlnél végső soron tudat és világ különbsége nem szubsztanciális, nem kategoriális, hanem fenomenális: másként adódnak. Kérdés, hogy melyik az alap? Az a tény, hogy *megjelenik* valami, hozza a két dolgot összefüggésbe Husserlnél. Csak a tudat lesz a tiszta megjelenő, a megjelenés nem a tárgy tulajdonsága, hanem a tudaté. A tudat önvonatkozása megjelenés. 1920-tól az alap, a kapocs a test, a konkrét szubjektum a testi tapasztalat által meghatározott. A tiszta test átérzés, belülről érzékielg birom folyamatosan a testem (mozgóként), önmagam számára testileg megjelenek.

⁶ A faktikus élet spontán önviszonyulását már Husserl felismeri, de ennek végbemenés-jellegéről, a megjelenés végbemenéséről és a nyelvezet

az egészre való irányulást emelem ki. Ez a történetiség lényege: a Dasein történeti, mert *vége* irányul, mert mulandó, mert létét *vég*-hezviszi, kiteljesíti.

Dolgozatomban három szakaszát emelem ki annak a gondolkodói útnak, amelynek során Heidegger lét és idő eredeti összetartozását megkísérelte elgondolni.

1. Az első szakasz: a faktikus élet *végbemenés-jellegéhez* kapcsolható a korai Heidegger előadásaiban. Ezek közül a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. előadássorozatra összpontosítok,⁷ ahol Heidegger az őskeresztény faktikus élet és a kairotikus idő eredendő összetartozását mutatja ki a végbemenés-jelleg (*Vollzug*) kiemelésével a páli levelek alapján. A páli levelekben jelenik meg a *vég* (Παρουσία–Καρός) bevonása az élettapasztalatba, az élettapasztalat kairotizálódása, eszkatologizálódása: az élet mint *végbemenés*, mint a vég felől megértett, megélt, kiteljesített idő.

2. A második szakasz: lét és idő összetartozásának elgondolása a fundamentálistológiai *pillanath*-ban. Meglátásom szerint a *Lét és idő* mű *Augenblick* fogalma helyettesíti és módosítja a korábbi *Karós*-t.

3. A harmadik szakaszban megvizsgáljuk, hogy milyen módon tartozik össze idő és lét a kései Heideggernél az *Ereignis* (sajátot-adó – sajátta-tevő Esemény), a *Zeitraum* (tér-idő) és az *Augenblicksstätte* (pillanathelyek) fogalmak segítségével.⁸

való kapcsolatáról Husserl nem beszél. Ezeket Heidegger problematizálja.

⁷ M. Heidegger: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. GA 60.

⁸ Heidegger évtizedekig tartó filozófiai tevékenységében két markáns, alapvetően különböző időmegértés ismerhető fel: először az időt, illetve az időbeliséget a *Dasein* (a jelenvalólet) struktúrájaként érthetjük, tehát mint a jelenvalólet eksztatikus jellegét lehetővé tevő alapot (lásd I. és II. szakasz). Később azonban egy adományozó ajándékaként (*Gabe eines Lebens*) fogható fel, mely a (sajátot adó-sajáttá tevő) eseményen (*Ereignis*) alapul, és ezért semmi esetre sem érthetjük a jelenvalólet struktúrájaként (lásd a III. szakaszt).

1. A faktikus élet végbemenése és a *Καίρος*: *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* (1920/21)

Heidegger az 1920/21-es téli szemeszteri vallásfenomenológiai előadásában már útban van az idő eksztatikus-horizontális megértése felé: egy kairológikus időt lát meg a faktikus keresztény élettapasztalat alapjánál, és általában a *megélt idő kairológikus jellegét* fedezi fel. A kairológikus vonásokat aztán beépíti, működésbe lépteti a későbbi sajátos időfogalma(i)ba, amelyekkel megpróbálja meghaladni a kronológikus időértelmezéseket.⁹

A páli *Καίρος* elemzésekor Heidegger arra az eredményre jutott, hogy a *Παρουσία* (parousía) a beteljesedett időt jelöli. Ez azoknak a keresztényeknek tárul

⁹ A *καίρος* és a *χρονος* mögött az időről való gondolkodás két nagy hagyománya áll. A *χρονος*-hagyományban megszületik az időfolyam, az idővonal elképzelése, melyekben közös az időnek mostok lefolyásaként való észlelése. A mostból kiinduló idő Heideggernél a vulgáris időmegértéshez tartozik. Az arisztotelészi *Fizika* definíciója szerint az idő a mozgás száma, és ebből indít később mindenik próbálkozás az idő meghatározására (részben Ágoston, Kant, Husserl, Bergson). A *καίρος*-hagyomány egy másodlagos hagyományvonulat, tehát nem a fővonal. Ebben a mostok nem sokaságukban szemlélték (nem egy a jövőből a múltba tűnő most-sorozatról beszélnek), hanem egységükben. A *Καίρος* tartalma szerint jellemezve lehet esély (pozitív) vagy krízis pillanat (negatív).

A *Καίρος* az ógörögben a valamire alkalmas pillanat. Arisztotelész a *Nikomakhosz* *etika*-ban az emberi cselekvéssel együtt gondolja el, tehát valamilyen cselekvésre alkalmas pillanat. Megjelenik az evangéliumokban és a páli levelekben, később pedig Kierkegaard-nál és Paul Tillichnél nyer fontos szerepet. Heidegger ezt a hagyományt emeli ki a háttérből, de míg a kronológikus hagyományt rekonstruálja és a vulgáris időmegértésben megragadja, alkalmazva rá a destrukció módszerét, addig a kairológikus hagyományt nem építi újra fel: nem jelenik meg e másik időfogalom története. Heidegger a *Lét és idő*-ben nem használja a *Καίρος* terminust, hanem *Augenblick*-ként (pillanat) fordítja, interpretálja. De fontos megjegyezni, hogy Heidegger ettől a kairológikus hagyományvonalától is valamennyire eltávolodik, újragondolja a kairotikus/kairológikus időt.

fel, akik a *faktikus életvitelben/életvégbemenésben kairotikusan élnek*. Kairotikusan élni azt jelenti: magunkat nyitva tartani a Παρουσία (parousía) számára azért, hogy amikor az hirtelen ránk tör/eljön, megragadhasuk. A 2Thessz páli levél Καὶρός-a, amelyet Heidegger a *Berezetés a vallás fenomenológiájába* c. előadásában vizsgál, már hasonló struktúrával bír, mint később a *Lét és idő* tágabb pillanat-fogalma. A Καὶρός a Παρουσία ideje úgy, mint *az istenérkezés (mint hívás) egzisztenciális lehetősége* – ez a *Lét és időben* az egzisztenciális autentikus jelen – és úgy is, mint a *valóságos Παρουσία ideje* – a *Lét és időben* a döntés pillanata. A Καὶρός azonban egyúttal a *pillanat az egzisztens életben*, amelyben a keresztény magát, mint a parúziára elhatározottat készenlétben tartja – ami később a *Lét és időben* az egzisztens autentikus jelen.

Heidegger felismeri, hogy a Pál evangéliuma *végbemenés-jellegű*, nem egy teoretikus tanítás, hanem szorosan kapcsolódik az élet *hogyan*-jához. A keresztények faktikus élettapasztalata történetileg meghatározott, amennyiben mindig a kinyilatkoztatással való találkozással kezdődik, és aztán ez a pillanat állandóan együtt él velük az élet végbemenésében, és egy új viszonyulást hoz létre. Kereszténynek lenni annyi, mint *végbemenés-szerűen kereszténnyé válni*. Ezt jelenti az, hogy a keresztény vallásosság az időbeliséget éli meg.¹⁰ Minden végbemenés-összefüggés Isten előtt megy végbe.

A (Krisztus második eljövetelére való) várás Isten előtti várakozás. Nem egy jövőbeli tartalom (eszkatologikus képzet) fontosságáról van szó, hanem az élettapasztalat eszkatologizálódásáról, a jövő által áthatott *jelen mindenkori végbeviteléről* Isten előtt. Az időbeliség értelme az Istenhez való alapviszonyból

¹⁰ M. Heidegger: GA 60. 30.§.

határozódik meg úgy, hogy az örökkévalóságot csak az érti, aki az időbeliséget végbemenés-szerűen éli. Csak ebből a végbemenés-értelemből válik érthetővé az Isten léte.¹¹ Ezen keresztülmenni a megértés előfeltétele.

Heidegger éles szemmel kutatja, hogyan keletkezik e (hit)végbemenés-összefüggésből az igehirdetés, illetve a dogmák fogalmisága. A keresztény élet önvonatkozó, önkifejező jellegére és a nyelv fontosságára figyel fel, valamint a szituáció (kereszténnyé-vált-lét/*Gewordensein*) és megvilágításának (az előbbiről való tudás/*Wissen*, megvallás), a szituáció és tudás összetartozására. Ez része annak a korai „projektnek”, amelyet úgy nevezhetnénk: az élet önviszonyuló, spontán megértésének felismerése.¹² A korai Heidegger felismeri az élet dinamikus ön-viszonyulását, önvonatkozását, spontán megértését: a tapasztaló spontánul viszonyul a már tapasztalthoz. Így élünk faktikusan. Az életet a faktikus szintjén kell vizsgálni, semmiképpen sem a történetiségéből és a világából kiszakítva, mint puszta ideát. Az élet a világban való közvetlen szituáltságban zajlik. A fakticitás tehát nem vizsgálható másként, csak a fakticitás pozíciójából magából, az önértés értelmében. A fakticitás nem felfedezi a tárgyát, hanem mindig egy történeti önmegértés körén belül mozog, mely

¹¹ „Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, das die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßige lebt. Erst aus diesem Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden.” – Uo. 117.

¹² A korai freiburgi előadások programjáról van szó (1919-1923), amelyekben Heidegger a filozófia lényegét újraalapozza mint „hermeneutikai-fenomenológiai őstudományt, illetve a faktikus élet eredettudományát.” („hermeneutisch-phänomenologisch Urwissenschaft bzw. Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben” – Fr.-W. v. Herrmann: *Gottsuche und Selbstausslegung*. 201–220.

megelőzi és igényli az interpretálást. Az élet ezért csak hermeneutika révén közelíthető meg.¹³

Heidegger 1920-21-es freiburgi téli szemeszteri előadásában kirajzolódik az a törekvés, hogy Heidegger dekonstruálni kívánja a hagyományos keresztény időinterpretációt. Heidegger az időt többé nem rendösszefüggésként (*Ordnungszusammenhang*) fogja fel,¹⁴ és kifejti, hogy az őskereszténység központi időtapasztalata nem egy eszkatologikus esemény jövőiségétől, hanem a jelen *végbemenés-összefüggése* által meghatározott.

Meg kell jegyeznünk azt is, hogy ebben az előadásban olyan foglamakat találunk, melyek a *Lét és idő*ben vezérfogalmakká válnak. Ezek közé számíthatjuk a következő kulcsfoglamakat: *Gewordensein* (valamivé-vált-lét) → *Geworfenheit* (belevetettség); *Zeitlichkeit* (a keresztény nem időben él, hanem éli az időt.) → *Zeitlichkeit* (a *Dasein* az idő maga: eksztatikus-horizontális időbeliség), *Sich-hinein-stellen-in-die Not* (szorongattatásba-bele-állítódni) → szorongás (*Angst*); *Bekümmern* (törődés) → *Sorge* (gond); *Wissen* (szituációról való tudás) → *Verstehen* (megértés, lenni-tudás); *keresztény remény* → *autentikus jövő* problémája, *Berufung* (elhívás és kiválasztás) → *Ruf* (hívás); döntés → eltökéltség; *faktische Lebenserfahrung* (faktikus élettapasztalat) → *Dasein* (jelenvalólét), *Kairos* → *Augenblick/pillanat*, (és folytathatnánk a „bűnös-lét”, „hangoltság” stb. fogalmakkal). Ezek a *Lét és idő* megjelenéséig részben jelentékenyen megváltoznak, főként az arisztotelészi ontológia Heideggerre kifejtett hatása nyomán. Bizonyos alapvonások azonban már ebben az előadásban világosan kidomborodnak. Számunkra döntő fontos-

¹³ A fakticitás heideggeri hermeneutikája tehát eltávolodik a tiszta tudat husserli fenomenológiájától.

¹⁴ M. Heidegger: GA 60. 90.

ságú a *Kairosz* → *Augenblick* változás-folyamat. Mindkettő a döntés ideje, az Önmaga-választás véghezvitele, de míg ennek forrása a keresztényeknél Isten hívása, addig a fundamentálonológiában a lelkiismeret hívása lesz, mely nem kihív az időből az örökkévalósággal való egyidejűségre, hanem az idő autentikus megélésére hív a „cselekvés” (aktualizálás, véghezvitel) szintjén.

2. Az *Augenblick*ké (pillanattá) vált *Kairosz*

A pillanat a fundamentálonológiában alap idő-fenomén: a „pillanat” terminust aktív értelemben, eksztázisként kell felfognunk. A pillanat a jelenvalólet elhatározott, de az elhatározottságban *megtartott* elmozdulását jelenti ahhoz, ami a szituációban, mint gondoskodása tárgyát jelentő lehetőség, körülmény kerül az útjába. A pillanat fenomenjét *alapvetően nem lehet a most-ból megvilágítani*. A most olyan időbeli fenomen, amely az időhöz mint időnbelüliséghez tartozik hozzá: az a most, „amelyben” valami keletkezik, elmúlik, „kéznél van”,¹⁵ tehát származékos.

A pillanat elsősorban a *Dasein* létét időiesíti, mint az Önmaga-lét végbemenése. Heidegger a pillanat fogalmát a *Lét és időben* hol szűk értelemben – mint a döntés/elhatározás időiesülésmódja, mint ami a saját mindenkori Önmaga-lenni-tudás megragadását időiesíti –, hol tág értelemben használja, úgy mint autentikus jelen, mint az elhatározottság egyik időiesülésmódja, és ugyanakkor az elhatározottság egységes időiesülésének – a döntés időiesülésmódját is felölelő – véghezvitele, a *Dasein* mindenkori létlehetőségeinek a megragadása.¹⁶

¹⁵ M. Heidegger: *Lét és idő*. 554.

¹⁶ Ha az elhatározottságot úgy értjük, mint aktív tartást, azaz a döntésre való lehetőségként, akkor benne a tulajdonképpeni létlehetőségek egy tagolt egységbe kerülnek. Az elhatározottság időbeliség-eksztázisai –

Kutatásaim során arra a belátásra jutottam, hogy a szűkebb – a döntés időiesülmódjaként felfogott – pillanatfogalomnak elsődleges jelentősége van, sőt elégséges, hogy a pillanatot pusztán ebben a szűk értelemben értsük. A fő érvként ennek alátámasztására azt hozhatom fel, hogy Heidegger kifejezetten arra utalt, hogy az elhatározottság csak mint döntés egzisztál.¹⁷ Ha – javaslatom szerint – az autentikus jelent az elhatározottság egyik időiesülmódjának tekintjük, amelyet a döntés lehetőségébe hoz ugyan, de csak a döntés végbemenésében egzisztál, akkor könnyebben követhető gondolatilag, hogy az autentikus jelen miért csak a pillanatban *van*. Ebből kifolyólag szorosan összetartozik az autentikus jelen, mely a mindenkori létlehetőségek szituációjába hoz, és annak végbemenése, megragadása: a pillanat. Mégis, a szűk értelemben vett pillanat és az autentikus jelen nem azonosak, terminológiailag különbséget kell tenni pillanat és autentikus jelen között.

Nyitva kell hagynunk azt a kérdést, hogy Heidegger ezt a problémát, amely pillanat-konceptiójából adódik, látta-e. Hogy Heidegger a pillanat centrális jelentőségének tudatában volt, arra abból is következtethetünk, hogy a *Lét és idő* kiemelten fontos helyein a pillanatot – bár elszigetelten, de – mindig újra tematizálja. Tény viszont, hogy Heidegger a pillanatot nem különböztette meg eléggé az autentikus jelentől, mert ő maga az elhatározottság és a döntés közti különbséget nem kíséri végig következetesen.

A fenomenológia alapproblémáiban Heidegger kifejti, hogy a létezők létének mindenkorisága a prezenciában időiesül. A

tulajdonképpen jövő (mely a halálhoz való előrefutást időiesíti), tulajdonképpen jelen (mely az autentikus nála-létet időiesíti) és autentikus/tulajdonképpen voltság (az örökség ismétlését időiesíti) – az Önmaga-lenni-tudás eksztázisai. Ezek a *Daseint* olyan tartásba hozzák, amely lehetővé teszi számára, hogy a döntésben Önmaga-lenni-tudását felvállalja és ily módon Önmaga-létét véghezvigye. Ez azt jelenti, hogy az elhatározottság (*Entschlossenheit*) és a döntés/elhatározás (*Entschluß*) nagyon szorosan összetartoznak, de nem identikusak. A döntés az elhatározottság végbemenése, illetve egzisztálása. – Uo. 498.

¹⁷ Uo.

döntés pillanatában nem csupán a *Dasein* mindenkorisága időiesül, hanem a *nem-Dasein-szerű* létezők létének mindenkorisága is. Ily módon összefoglalva, a pillanat az általában-vett-mindenkoriság végbemenése, időiesülése.

A pillanat fogalmát *A metafizika alapfogalmai* mű alapján is megvizsgálhatjuk. Az előadás 1983-ban jelent meg nyomtatásban először, hét évvel a szerző halála után. Benne a világ új, a jelenvalólét metafizikáját feltáró perspektívából kerül megvilágításra. Az előadás terjedelmes bevezetője a metafizika egzisztenciális vetületét világítja meg. Utána két tematikus blokk következik: az unalom fenomenológiai analízise és az állat, illetve az ember világának összehasonlítása. Az unalommal Heidegger a *Dasein* alapmeghatározottságára kérdez rá, amely a filozofálást lehetővé teszi. Az unalom elemzésekor a pillanatot a *Dasein* tulajdonképpen egzisztenciájának alapelehetőségeként azonosítja.¹⁸ A pillanat ilyen jelentése már a *Lét és idő* alapmodelljében is megtalálható, ahol Heidegger a pillanatot és a mindenkoriságot egymáshoz rendeli. *A metafizika alapfogalmaiban* viszont az elszigeteltség (*Vereinzelung*) és a pillanat közötti összefüggést tárja a szemünk elé az unalom vizsgálatával. Ebben az alapmeghatározottságban, a mély unalomban, a világ és elszigetelődés „nem mint valami tetszőleges kettősség” nyilvánul meg, hanem mint olyan, „ami éppen a mély unalom alaphangoltságában *eredeti egységben és illeszkedésben* nyilvánul meg”.¹⁹ A mély unalom (üresen-hagyottság) elemzésekor Heidegger a magát egészében megtagadó létezőnek való kiszolgáltatottságról beszél. Jelenvalólétünket áthangolja egy ilyen *üresség a maga egészében*. Az üresség alatt Heidegger nem az abszolút semmire gondol, hanem a „megtagadás, megvonás értelmében vett ürességre, tehát az ürességre mint hiányra, nélkülözésre, *ínségre* (Not)”.²⁰

A létezőt körbeveszi az idő egyetlen s ugyanakkor háromszoros horizontja. Amikor a létező egészében megvonja

¹⁸ Vö. M. Heidegger: GA 29/30. 194.

¹⁹ M. Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. 224.

²⁰ Uo. 217.

magát a *Dasein*ből az unalom alaphangoltságában, akkor ez azt jelenti: a *Dasein* megigézett; az időhorizont megigézi és magához köti.²¹ Az idő igézi meg a *Daseint*, de nem mint a megálló idő szemben az idő folyamával, hanem túl ezen a folyáson és megálláson, az az idő, amely mindenkor maga a jelenvalólét a maga egészében. Az egész idő mint *horizont* igéz meg.

Az idő tehát egyszerre horizont, amely a *Daseint* megigézi (amiben a létező egészében megvonja magát) és csúcs (*Spitze*), amely a *Dasein* lehetővé-tételét jelenti be.

A pillanat csúcsát nem választjuk, s megfontolásnak sem képezi tárgyát. „Megnyilvánul számunkra mint a tulajdonképpen lehetővé-tevő, amely mint ilyen az időhorizontba való száműzöttségben megsejthető olyanként, amit a jelenvalólét saját lényegében mint a jelenvalólét legbensőbb lehetővé-tételét szabaddá *lehetne* tenni, s kellene is, hogy így legyen, most azonban nincs (az unalomban), a jelenvalólét megigézettsége miatt.”²²

Felmerül a továbbiakban az a kérdés, hogy mi teszi lehetővé a *Dasein* számára, hogy önmagának saját lehetősége legyen. Ahogyan a *Lét és idő*ben is, az Önmaga-lenni-tudására való elhatározottsága. Heidegger kiemeli azt, hogy a *Dasein* „*önmagára határozza el magát*, vagyis önmaga számára

²¹ „Ez a létezőn megnyilvánuló *megronódás* (Entzug) azonban csak akkor lehetséges, ha a jelenvalólét mint olyan már nem tud lépést tartani, mint jelenvalólét megigézett (gebannt), mégpedig egészében. Annak kell tehát, ami az egészében vett létezőt megnyitva tartja, s így mint olyat egyáltalán hozzáférhetővé teszi, vagyis az idő-horizontnak kell a jelenvalólétet is magához kötnie, megigéznie. Az emberen eluralkodik az unalom. Ez a hangulat – melyben a jelenvalólét mindenütt van, és mégsem kíván sehol sem lenni – rendelkezik a megigézettség jellegzetességével. Ami *megigéz*, nem más, mint az *idő-horizont*. Az idő igézi meg a jelenvalólétet, de nem mint a megálló idő szemben az idő folyamával, hanem *túl az ilyen folyáson és annak megállásán*, azaz idő, mely mindenkor *maga a jelenvalólét a maga egészében*. Az egész idő mint horizont igéz meg. Az időtől megigézve a jelenvalólét nem tud a létezőhöz találni, mely a megigéző idő e horizontjában *nyilvánul meg mint magát egészében megtagadó*.” – Uo. 199.

²² Uo. 204.

mint jelenvaló-lét tárul fel”.²³ Amennyiben azonban a mindenkori *Dasein* a létező közepette található, a maga idejével a háromszoros tekintet egységében, úgy „csak akkor tudja elhatározni magát, ha egy csúcspontban gyűjti össze ezt, ha egy itt és most bekövetkező cselekedetre határozza el magát e lényegi rátekintésből és választott lényegi lehetőségei alapján. A jelenvalólétnek ez az önmagára való elhatározottsága, vagyis hogy a létező közepette az a mindenkori meghatározott legyen, amely számára feladatott, ez az elhatározottság a pillanat.”²⁴ *A Dasein csak önmagára való elhatározottságában, a pillanatban él azáltal, ami tulajdonképpen lehetővé teszi, azaz az idővel.*

A pillanatnak a döntés időiesülmódjaként való interpretációja valamint az időiség-eksztázisok egységének időiesüléseként való interpretációja megnyitja a rálátást arra az útra, amely a *Lét és idő*től az *Ereignis* gondolatig vezet el. Kutatásomnak ezen a pontján annak a belátásához jutottam, hogy a pillanat a mindenkoriságot mint olyat időiesíti, s ezért dolgozatom utolsó fejezetében azt a kérdést kell megvizsgálnom, hogy milyen viszony van az idő (mindenkori jelenlevőség és távollevőség) és az *Ereignis* (a sajátot adó-sajáttá tévő Esemény), között, mely egyszerre adja és megvonja magát. Hogyan tartozik össze idő és lét az *Ereignis*ban?

3. Az *Ereignis*. Az idő mint adomány a kései Heideggernél

A *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*²⁵ és az *Idő és lét* egy „immanens fordulatot” (*immanenten Wandeln*)²⁶ dokumentál Heidegger gondolkodásában. Az ún. korai szakasz a

²³ Uo. 201.

²⁴ Uo.

²⁵ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). GA 65.

²⁶ Fr.-W. von Herrmann: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie”*. 55.

létkérdés kiindulópontjában különbözik a kései szakasztól. Amíg a fundamentálonológiai út, amelyhez mindenképp tartoznak, azon a meggyőződésen alapul, hogy a létkérdéshez a *Dasein* elemzésén keresztül, valamint a világon belüli létezők létének temporalitásán keresztül lehet közelebb kerülni, addig a sajátot adó–sajáttá tevő Eseményben való út (*Der Weg ins Ereignis*) a *Beiträge...*-től kezdődően a létből magából indul ki.

Az *Augenblick*/pillanat kutatása szempontjából néhány aspektust világítunk meg, melyek relevánsak az eddigi interpretációinkkal összefüggésben. Könnyű észrevenni, hogy míg a pillanat fogalom a *Lét és idő*-ben fontos, de csak elszigetelten alkalmazott, addig az *Augenblick* és az *Augenblicksstätte* a *Beiträge...* centrumában találhatók.²⁷ Ahogy már a fundamentálonológiai pillanat mint a döntés időiesülmódja a saját mindenkori Önmaga-lenni-tudás megragadását időiesíti, úgy az *Augenblick*, illetve *Augenblicksstätte* a léttörténet kontextusában az ember Önmaga-létét jelentik. Az Önmagaság az odakiáltás pillanathelye és a lét hozzátartozásáé.²⁸ Ebből kiindulva világos, hogy a lét a pillanathelybeli *Dasein*-t az ő jelenlétéhez szükségesi, és a *Dasein*-nak pedig szüksége van a létre saját végbe- menéséhez. Ezért írja Heidegger: „das Sein braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Sein, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.”²⁹ A pillanatban megy végbe úgy a döntésszerűség, azaz a *Dasein* történeti döntése a léthez való hozzátar-

²⁷ Az *Augenblick* fogalom alakulását, fejlődését léttörténeti perspektívából O. Pöggeler vizsgálja részletebben: *Destruktion und Augenblick* c. írásában. Lásd ehhez még P.-L. Coriando: *Der letzte Gott als Anfang*. 73, 103–106, 180–183.

²⁸ M. Heidegger: GA 65. 51–52. Az ember Önmagasága (*Selbstheit*) olyan eseménykörzet, amelyben ő magát el-sajátítottá teszi akkor, amikor ő maga a nyitott téridőbe kerül, ahol egy saját-tá-tevés (*Eigung*) megtörténhet.

²⁹ Uo. 251.

tozásról (vagy a nem-létezőbe való elhagyatottságról),³⁰ mint a döntés téridő-szerűsége (mint a létnek magának feltörő hasadása).³¹

Heidegger ezekben az írásaiban az idővel kapcsolatosan egy átdolgozott és több alapvető szempontból új koncepciót mutat be. Ez a koncepció a gondolkodást arra provokálja, hogy beilleszkedjék a lét igazságának „nyitottságába”, melyet az ember soha nem győzhet le vagy uralhat technikailag-számbelileg: a tulajdonképpeni (autentikus) időbe. A tulajdonképpeni idő keresésére Heidegger már a *Lét és idő*-ben vállalkozott. Most Heidegger megpróbálja azt, hogy az időt ne a jelenvalólét struktúrájából gondolja el. Visszavonja az interpretatív gesztust, többé nem az időbeliségből kiindulva interpretálja a létet. Ezért itt már nem is alkalmazza az „időbeliség” (*Zeitlichkeit*) fogalmát, és pusztán a „tulajdonképpeni idő”-ről (*eigentliche Zeit*) beszél.

Az *Ereignis* az, ami az időt és létet összetartja, egymáshoz tartozni engedi, ugyanaz, mint amaz, mely az embert és a létet egymáshoz tartozni hagyja. Ez az összetartozás nem utólagosan épül rá a két dologra (létre és időre) mintegy járulékosan. „Lét és idő csak a két dolog viszonya révén, összetartozásukból adódik sajátosan és eseményszerűen elő a maga sajátjába, mégpedig a küldetéses sorsban és a világló kiterjedésben rejlő sajátos és eseményszerű előadódás (*Ereignen*) révén.”³² Eszerint az *Ereignis*, a sajátot adó-sajáttá tevő Esemény bizonyul *Annak*, ami a létet és az időt adja és visszavonja.³³ Az *Ereignis*-ban megtörténik az idő és lét sajátos egymáshoztartozásának elgondolása az odanyújtás és a (maga-)megvonás fogalmak révén.

Heidegger írásaiban a gondolkodás kétségtelenül a *létfelejtés és időfelejtés kiküszöbölésére tett kísérlet*, mely felejtés azáltal jött létre, hogy a kettőt (a létet és az időt) szétválasztotta

³⁰ Uo. 100.

³¹ Uo. 103.

³² M. Heidegger: *Zeit und Sein*. 20; *Idő és lét*. 423.

³³ „Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im 'Es gibt Sein', 'Es gibt Zeit' als das Ereignis.” – Uo.

utólagosan, majd szembe is állította: az igazi lét az öröklét, szemben a múló idővel. Heidegger szerint e *kettő eredendően összetartozik* (*zusammengehören*). Heidegger viszont őrizkedik attól, hogy a lét igazságának elfelejtését egyszer és mindenkorra, illetve végérvényesen visszavonja, érvénytelenítse, hiszen a felejtés pozitívan a lét igazságához tartozik titokzatos módon. Heidegger – ellentétben más gondolkodókkal – meg van győződve arról, hogy egy titok valójában csak akkor titok, ha olyan megmaradó titok, amely soha nem tárul fel teljesen, mégis valamiképpen megtart egy nyíltságot/nyitottságot.³⁴ Az igazi titok Heidegger nézetében a lét igazsága, az idő igazsága, a nyelv igazsága, tehát minden igazság, melyet ő „Ereignis”-nak nevez. Egy titok csak akkor titok, ha a benne elrejtőző nem gondolható el.

Arra a következtetésre jutottam, hogy a Heidegger a *pillanatban* (*Kairos*, majd *Augenblicke*) és az *Ereignis*ban egyaránt lét és idő összetartozását (*Zugehörigkeiten*) gondolja el, de más-más módon. A pillanat az időbeliség-koncepció magjának bizonyul és ezzel a létkérdés útjelzőjének. De nem csupán a heideggeri filozófia elemzése, hanem a Heideggerrel való együtt-filozofálás véghezvitele is csak „pillanat”-nyi lehet. A „pillanatnyi” itt nem „egyszeri”-t jelent egy idősorban, hanem azt jelenti, hogy kairotikus, mindenkori, mindig ismételtlen újan és egészen *véghezvitt*.

³⁴ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 182.

Táblaképek (diagramok, fogalmi sémák) Heidegger vallásfenomenológiai előadásában

1. A vallásfenomenológiai előadások

1995-ben jelent meg Heidegger műveinek összkiadásában a 60. kötet, amelynek címe *Phänomenologie des religiösen Leben*.¹ A GA 60. kötet megjelenésével tehát az első freiburgi fenomenológiai előadások szövegei váltak hozzáférhetővé, melyek jelzik Heidegger hermeneutikai módszerének korai csúcspontját és ennek beigazolódását a keresztény Dasein-végbemenés fenomenalitásának értelmezésében. Már régebből ismert volt többé vagy kevésbé megbízható tudósításokból legalább egy ilyen szöveg létezése, de hosszú ideig csupán másodlagos könyvészet állt rendelkezésre. Kritikai tanulmányok, könyvek részleteket közöltek az előadásokból, röviden ismertették tematikájukat és felosztásukat, felkeltve ezáltal az érdeklődést e szövegek iránt.²

¹ M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Leben*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1995. A kötet a következő előadásokat tartalmazza:

- az 1920/21-es téli szemeszteri előadás: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Matthias Jung és Thomas Regehly gondozásában);

- az 1921-es nyári szemeszteri előadás: *Augustinus und Neuplatonismus* (Claudius Strube gondozásában);

- 1918/19-es vázlatok egy meg nem tartott előadáshoz: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Claudius Strube gondozásában).

Fehér M. István utal arra, hogy szerencsés volt a GA 60. kötet címében a vallásos „élet” fogalmát használni, amely Diltheyre és az életfilozófiára emlékeztet, szemben a vallásos „tudat” fogalmával, amely Husserlre és a fenomenológiára utalna. – *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to „Being and Time”: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity*. 115–116. Ld. még Fehér M. I.: *Experiencing Factual Life in Its Originality*. 9–45.

² Néhány közülük: O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*; K. Lehmann: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*;

Az 1920/21-es téli szemeszteri előadást, *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*),³ Heidegger a filozófia önmegértéséről való meditációval kezdi, arról, hogy hogyan építi ki a filozófia a fogalmi apparátusát. Heidegger szerint a filozófia nem eshet valamilyen tudomány-ideál áldozatául (nem általánosíthat egyszerűen), hanem éppen neki kell a fogalmaknak olyan sajátosságot nyújtania, hogy az „élet faktikus tapasztalatát fejezzék ki” (formalizálással, s megtartva folyamatosan a kapcsolatot az eredettel). A radikális értelemben vett filozófia a faktikus élet-tapasztalatból nő ki.⁴ De hol található egy ilyen tapasztalat, mely kiindulópontként szolgálhat? Ott, ahol nincs még meghamisított tradíció, mint amilyen például az őskereszténység.

Az előadás második részében Heidegger főként Pál apostolnak a Thesszalonikaiakhoz írt I. és II. levelét magyarázza fenomenológiai módszerrel.⁵ Ezek a páli levelek az Újtestamentum legrégebbi iratai, Krisztus után 53-ban íródtak, a keresztre feszítés után 20 évvel. Heidegger e szövegekkel nem teológiai-történeti érdekből foglalkozik, hanem tisztán fenomenológiai céllal: hozzáférést próbál találni az élet faktikus tapasztalatához.

Th. Sheehan: *Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion*; Th. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.

³ Ez a GA 60.-ban jelent meg 1995-ben. Összesen 35 §-t tartalmaz. Két nagy részből áll, valamint a függelékekből (jegyzetek és vázlatok). Az Első rész módszertani bevezető: *Filozófia, faktikus élettapasztalat és vallásfenomenológia* címet viseli. Ezen belül az első fejezet: *Filozófiai fogalomképzés és faktikus élettapasztalat*; a második fejezet: *A jelenkor vallásfilozófiai tendenciái*; a harmadik fejezet: *A történeti fenoménje*; a negyedik fejezet: *Formalizálás és formális jelzés*. A Második rész konkrét vallási fenomének fenomenológiai explikációját tartalmazza a páli levelekkel kapcsolatosan. Ezen belül az első fejezet: *A Galatáknak szóló levél fenomenológiai interpretációja*; a második fejezet: *A vallásfilozófia feladata és tárgya*; a harmadik fejezet: *Az 1Thessz levél fenomenológiai explikációja*; a negyedik fejezet: *A 2Thessz levél fenomenológiai explikációja*; az ötödik fejezet: *Az őskeresztény élettapasztalat jellemzése*.

⁴ Vö. GA 60. 8.

⁵ Akkoriban a fenomenológiát többen próbálták a vallásra alkalmazni, és maga a vallásos fenomén sokakat érdekelt. M. Scheler, P. Natorp, R. Cohen, R. Otto egyaránt foglalkozott vele.

2. A formális jelzés

1919/20-tól használja Heidegger a „formális jelzés” terminust,⁶ először anélkül, hogy explicitté tenné. Az 1929/30-as téli szemeszteri előadásában, ahol utoljára használja ezt a kifejezést, Heidegger kiemeli ennek univerzális karakterét is: „Minden filozófiai fogalom formálisan jelzett, és csak akkor nyújtják a megragadás/felfogás valódi lehetőségét, ha így értjük ezeket.”⁷ Példaként a halált, a történelmet, az eltökéltséget, az egzisztenciát nevezi meg. Heidegger „formális jelzés” fogalma majdnem ekvivalens a Kierkegaard-i *Aufmerksam-machens* fogalommal. Kierkegaard vallásos témájú műveinek döntő részét indirekt módon közli – ellentétben az egyenes/direkt módon közölt ismerettel (*Wissen*) –, ezzel pedig egy ’tudást’/képeséget (*können*) céloz meg, azaz egy végbemenést.

Az 1923-as nyári szemeszteri előadásban Heidegger kifejti, hogy a „formális jelzés” egyszerre „hinweisenden” (utaló, rámutató) és „prohibitiven” (destruktív) jellegű. Ez a ’negatív’ jelleg (prohibitív, destruktív) egyben egy pozitív értelmet is kap: egy utaló jelleget. A filozofálás végbemenése mint a fakticitás hermeneutikája a filozófiai faktikus interpretáció harca lesz saját faktikus bukásával szemben.

A formális jelzés (*formale Anzeige*) kifejezés abban a periódusban jelenik meg Heideggernél, amikor a faktikus élet állt vizsgálódásai középpontjában. A formális jelzés védekező eljárás a természetes nyelvvel szemben. Egyben kiemeli a fogalmak végbemenés-jellegét (*Vollzugscharakter*), mely döntő fontosságú a Dilthey által „élet”-nek nevezett fenomen esetén. Valamelyest ellentét van a formális jelzés és a hermeneutikai jelzés között: a formális jelzésnek csupán formálisan kell jeleznie a fenoméneket, tehát nem határozhat meg előre valamit, felfüggeszt (*in der Schwebe halten*) bármilyen meghatározottságot. A formális jelzés Heidegger korai tit-

⁶ Vö. GA 59. 62.

⁷ GA 29/30. 425.

kos módszertani fegyvere, amellyel a *Lét és idő* sok eredeti fogalmát vadászta. Egyik ilyen az idő, a történetiség. Fontos kérdés, hogy hogyan hat a formális jelzés, mit mond ki és mit nem? A fontos, hogy mit nem mondunk ki ezzel. Heidegger nem kívánja a husserli hangzású időfogalmat használni, amely a tárgyiség belső tudati konstitúciójával függ össze. Ha a jelzés nem lépne közbe, akkor a terminus már eleve egy keretet rögzítene az időfenomén megértéséhez, ami az időprobléma meghamisítását jelentené. Heidegger az időiség faktikus tapasztalatából kiindulva szeretné irányítani e fenomén megértését, eltekintve bármely tiszta tudattól és tiszta időtől. Ebből tehát az következik, hogy az időre bármely elméleten kívül próbál rákérdezni. „Micsoda eredendő ez az időbeliség a faktikus (élet) tapasztalatban? Mit jelent a faktikus tapasztalat mezejében múlt, jelen és jövő? A mi utunk a faktikus életből indul ki, ahonnan az idő értelmét nyerjük.”⁸

A formális jelzés mint módszertani eszköz „védelmet nyújt” a predeterminált, előre meghatározott jelentésekkel szemben. Így a szokásos szavaknak saját jelentés nyújtható. Heidegger később olyan jelzésről beszél, amely ontológiai töltettel bír: ez teszi lehetővé az emberről mint Daseinről való beszédet, a fordított világról való beszédet. Az ember többé nem egy világon belüli létező, amelyhez csupán egy „különös képesség”, *differentia specifica* adódik hozzá, hanem létmegértő, és intim/szoros kapcsolatban áll az idővel, amelyet belsejében tapasztal.

A GA 21.-ben Heidegger megállapítja, hogy az időre vonatkozó kijelentések nem világi/érzéki kijelentések (*weltliche Aussagen*), hanem kategoriális⁹ kijelentések

⁸ GA 60. 65.

⁹ Ahogyan már Arisztotelészről tudjuk, a lét nem egy nem-fogalom (*genus*). Amikor Arisztotelész a lét sokféle értelméről beszél, nem teszi fel a kérdést, hogy miért osztható fel a létező (pl. két típusra). A létezőtől magától függ, vagy tőlünk, emberektől, hogy a dualitásnak megfelelően kell kimondanunk a létezőt? Vagy valami mástól függ? Mitől? Arisztotelésznél megjelenik a lét és a szubjektivitás kapcsolatának problémája, de mégis hiányzik a lét adottságának a tematikus kifejtése. Egyre jobban

kiéleződik az a hajlam, hogy az ontológiát és a szubjektivitást két külön témaként gondolják el. Descartes az újkorban visszautasítja a lét adottságát: a lét nem befolyásol, nem is érezzük, bármely dolog léte nem észlelhető számunkra. A szubsztancia nem észlelhető a léte mentén. Így egyre kevésbé merül fel az „implicit” létmegértés problémája. Kant *A tiszta ész kritikájában* megnyitott egy új dimenziót a szubjektivitás kutatásában a transzcendentalitás által, ám visszautasítja – a hagyomány hatása miatt – azt, hogy explicit kapcsolatot teremtsen a transzcendentális szubjektum és az ontológiai probléma között. Heidegger felrója neki azt a mondatot, hogy „a lét nem egy reális predikátum”. A lét nem található meg egy dolgon, mint a nagyság, a forma vagy a szín. Nem észlelhető. Heidegger szerint azonban a lét affekciója mint olyan létezik. Valóban a lét nem reális predikátum, ha a reális alatt a természet realitását értjük tág értelemben, amelyben a dolgok pusztán jelen vannak. Minden pusztán jelen levő dologról elmondható viszont, hogy van, de ez a „van” nem található a dolgok közt, realitása más típusú. Kant Istenre vonatkoztatva az „objektív realitás” fogalommal dolgozik, de Isten realitása nem esik az objektíven (az érzéki tapasztalat tárgyaként) pusztán meglevő dolgoké alá. A lét tapasztalása „eredeti”, és realitása nem objektív, nem egy *res* realitása, hanem kategóriális realitás. A kategóriák azok a kijelentések, amelyeknek elsődlegesen ontológiai jelentésük van. Azt a kitüntetett logoszt képviselik, ami által a létező léte megragadott.

A kategóriák felfedezése már Arisztotelésznél megtalálható, de e teülethez való problematikus hozzáférést csak a fenomenológia mutatja fel. Heidegger a *Prolegomenák az idő történetéhez* (GA 20) c. művében a fenomenológia három alapvető felfedezéséről beszél. 1. az intencionalitás, 2. a kategóriális intuíció, 3. az *a priori* eredendő értelme.

Mi a kategóriális intuíció? Husserl fedezi fel a *VI. Logikai vizsgálódás*-ban. A szubjektum élményei és ítéletei nem pusztán az érzéki intuícóra támaszkodnak, hanem olyan intuíciókra is, amelyek nincsenek megtöltve érzéki anyaggal. Látjuk tehát, hogy Husserl ismeretelméleti téren vizsgálódik. Az intuíció (*Anschauung*) a megismerés forrása mint olyan, definíció szerint: valaminek észrevése, mely maga testi módon jelen van úgy, ahogyan megmutatkozik. Husserl két realitásról beszél: egyrészt az objektívről, másrészt a kategóriálisról. Ez utóbbi is adottság, *das Gegebenes*. Ilyen adottság a léte is. Heidegger 1973-ban mutat rá arra, hogy a *VI. Kartezianus meditáció* az ő kiindulópontja. A lét nem egy egyszerű fogalom, nem egy tiszta absztrakció, mely dedukcióból származna, de Husserl, miután eljut odáig, hogy ez a lét egy adottság (*das Gegebenes*), nem kérdezi tovább, mit jelent a lét (*Vier Seminare* 116.). Heidegger a *VI. meditációt* arisztotelészi szemmel olvasta, megtalálta a *prima philosophia*-ja területét. Rájött arra, hogy az ismeretelmélet is eljut a különböző realitás-szintekig. Ha igaz az, hogy az ontológiai problematika mindig magába foglalta a szubjektivitását, Husserlnél a fordítottja történik: a szubjektivitás szélső-

(*kategoriale Aussagen*). Ezek egy fordulatot okoznak a megértésben (*Umstellung des Verstehens*), mert jelzés (*Anzeige*) jellegűek: minden kijelentés, melynek tárgya a *Dasein* léte, akár csak minden időről szóló kijelentés, „jelzés jellegével bír”. A jelzés kifejezi a létező nem-pusztajelenlétét.

A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. kurzusban Heidegger megjegyzi, hogy az előadás címének operatív filozofikus szava nem a „vallás”, még csak nem is a „fenomenológia”, hanem a látszólag ártatlan „be-vezetés”. A filozófia lényege: soha meg-nem-érkezni a válaszokhoz, de mindig be-vezetni a kérdésekbe, ezeket állandóan szem előtt tartani. A filozófia állandó be-vezetésként való önmegértésében e fenomenológiai gyakorlat legfontosabb terminusa Kisiel szerint a „*formális jelzés*”, mely Heidegger hermeneutikai módszerének magját képezi (már 1919 óta). Heidegger elárasztja egyetemi hallgatóit a fenomenológia módszerének és tárgyának vizsgálatához kapcsolódó fogalmakkal és nehezen követhető gondolatokkal, finom különbséget tesz *Objekt*, *Gegenstand* és *Phänomen* között, amikor az élettapasztalat központi fenomenóját vizsgálja. Ez mindig egyben aktív tapasztalás és

séges vizsgálata (az ismeretelmélet) ontológiai vizsgálódásokhoz küld. A „van” nem egy dolog, hanem tényállás. Az ismeretelmélet egy fordított világban (*die verkehrte Welt*) találja magát, ez a fordított világ az ontológia, mely az új objektivitást vizsgálja, a másik létmódot – Vö. GA 24. 23–27. Ez a tautológiás objektumok világa, a nem-objektumoké: egyik ilyen például az idő, mely nem „van”, hanem „időiesül/létrejön” (GA 21. 410; *Lét és idő*. 540.), a világ „világlik” („es weltet”) (GA 56/57, 71–72.), a semmi semm(is)ít („das Nichts nichtet”) (GA 9. 114.). A nyelv beszél („die Sprache spricht”). Mindezekben a mondatokban Heidegger helyettesíti a „van”-t, mely pusztá meglétet, jelenlétet jelentene. Előtérbe kerül tehát a nyelvi probléma, fontos szerepe lesz a *jelzésnek* az időről való diskurzusban is. Döntő fontosságú tehát a „van”-beli sokféleség nyelvi kifejezése. A filozófia nem halad tovább a logika útján, mely formális szigorával – melyet az igazságnak egy sajátos felfogása diktált, azaz az igazság a kijelentés sajátossága – akadályokat emelt. Megjelenik a filozófáló logika gondolata. A filozófiának saját logikája lesz: ugyanazt a dolgot mondani (ταυτα λεγειν) nem azt jelenti, hogy semmit se mondok. – Vö. GA 21. 410. De kibírja-e a nyelv e tautologikus határhelyzetet? Hisz kompromisszumot kell kötnie szándéka és a természetes kifejezés lehetőségei között.

passzívan tapasztalt, menthetetlenül szituált és történeti jelleggel bír. Hogyan lehet ezt a történeti jelleget csupán a formális jelzés útján magyarázni, átmeneti prefogalmakkal? A formális jelzés módszere közelebbi szemügyrevételre hív: megvizsgálni, hogyan alakulnak ki a filozófiai fogalmak, mi a különbség az általánosítás és a formalizálás között, a nem-fogalom általánosa és a formális általános között. A humán tapasztalat ontológiájának Heidegger szerint formális ontológiának kell lenni, az „intencionalitás” nem-objektív formalizálásának, mely megelőzi a szubjektum-objektum különbségtételt.

Valószínű, hogy az előadás e pontján, az intencionalitás formális jelzésének sajátosságait taglaló vizsgálódás közepén valami váratlan történt. A módszertani kérdéseket követni nem tudó diákok a dékánnak panaszkodtak arról, hogy a vallásfilozófiai előadásból (tíz óra után) hiányzik a vallásos tartalom. Ezek után Heidegger kénytelen hirtelen bejelenteni, hogy a konkrét vallásos fenoménekre tér át. Ez a megszakítás nem egyezett terveivel, és főleg számunkra jelent nagy veszteséget a „formális jelzés” módszertani vizsgálatának hirtelen megszakítása. Soha többé nem fog visszatérni erre a vitális, bár ezoterikus témára ily szisztematikus módon, passzívan/látensen kívánja megtartani a filozófiai fogalomképzés kontextusában kevés vagy semmilyen plusz magyarázattal. A formális jelzés ekként Heidegger módszertani eszköz(fegyver)tárának „titkos fegyvere” Kisiel meglátásában,¹⁰ melyet a közvetlen emberi szituáció szókereséssel történő artikulálási igénye magyaráz, Heidegger egész életművének témája.

Az 1920/21-es téli szemeszteri előadás később a megélt idő kairológikus jellegének felfedezése miatt vált híressé, mert második részében Heidegger a páli levelekben leírt vallásos fenomént veszi szemügyre. De hangsúlyoznunk kell, hogy nem kevésbé fontos a formális jelzéssel kapcsolatos fejtegetés az első részben. Kisiel szerint kettős fontossá-

¹⁰ Th. Kisiel: *Heidegger on Becoming a Christian*. 178.

gú az 1920/21-től a *Lét és idő* vezető út, amennyiben a „kairológia” és a „formális jelzés” együtt képezik (kimondatlanul) az 1927-ben publikált főmű lényegét.¹¹ E kettő természetesen belső kapcsolatban áll egymással.

Amiután megszakítja a formális jelzés felvezetését, Heidegger mester-pedagógusként bepótolja a veszteséget formális megközelítésének pedagógiai erejét szemléltetve: kiemeli táblavázlatban (diagram) a legfontosabb struktúrákat Pál Thesszalonikaiakhoz írt I. leveléből (görögül), majd később ezt teszi Ágoston *Vallomásainak* X. könyvével is (latinul). Ezek az ábrák, melyekben a keresztény lét (kereszténnyé válás) dinamikáját ragadja meg, grafikusán illusztrálják a tapasztalati struktúrák sematizálását.¹²

3. A Thesszalonikaiakhoz írt I. levél diagramja

Ebben a vázlatban görög infinitívuszokat találunk, amelyek ugyanolyan szerepet töltenek be, mint az imperszonális mondatok: olyan cselekvést jeleznek, amellyel kapcsolatban nem kívánjuk megadni sem a szubjektumot, sem az objektumot. Bibliai kontextusban a γενέσθαι, γενέται közepes igealakú, meghatározatlanul aktív és passzív között (megtörténik, végbemegy, be fog következni). Amit ezek verbálisan jeleznek, az nem pusztán lét, üres szó, hanem egy erővel felruházott cselekmény és δυναμις mint az a milió, amelyben az én kiemelkedik az „alakulás/valamivé válás” és „tudás” elsődleges összetartozásából.

¹¹ Th. Kiesel szerint. – Uo.

¹² Az élettapasztalat formalizálása elvezet struktúrák sematizálásához, felvázolásához. Heidegger formális ontológiájánál (melyet az ember szituációjára vonatkoztat) fontos szerep jut a nyelvi vizsálódásoknak: a nyelvtani struktúrák elemzésének (infinitívuszok, reflexív struktúrák, genitívusz vizsgálata, személytelen megfogalmazási módok, tranzitív-intranszitiv viszonyok stb.). A legismertebb gyümölcse ennek a „gramma-ontológiának” a prepozicionális és adverbális sematizmusok különös nyelvjátéka, amely annyira megnehezíti a *Lét és idő* olvasását még német anyanyelvűek számára is.

Pál leveleinek központi fogalmai azt tükrözik vissza, hogy Pál úgy tapasztalja a thesszalonikaiakat, mint akik már Krisztus követőivé váltak. E változásuk együtt jár az erről való tudásukkal. Pál a befejezett jelen terminusaiban emlékezik erre az „eseményre”, mely maga középúton van mint igealak: amennyiben valamivé válásuk fakticitása nem teljesen múlt és elmúló, hanem egyszersmind jelen létüket is képezi. Az átalakulásnak ezen a priori befejezett jelene, valamint az őt kísérő hallgatólagos tudásnak mint a valamivé vált-létnek preteoretikus megértése, vezet el bennünket oda, hogy a teljes diagramot a végbemenés-értelem szintjére helyezzük. Itt a tudás (megértés) és valamivé válás (végbemenés) egyek, ameddig a változás teszi ki a tudás létét, és a változás létét pedig leginkább a tudás képezi.¹³

Jobban szemügyre véve a diagramot, azt látjuk, hogy a valamivé válás, az átváltozás a hallott Ige befogadása, „vétele” a nagy szorongattatásban (megpróbáltatásban) és saját állapotunkként/feltételünként való elsajátítása. „Ezért mi is hálákat adunk az Istennek szüntelen, hogy miután befogadtatok az Istennek tőlünk hallott beszédét, nem emberek beszédének vettétek, hanem annak, ami valósággal, Isten beszédének, mely munkálkodik is bennetek, akik hisztek.”¹⁴ Az „Isten beszéde” dupla genitívusz (’Istent beszélni, szólni’ és ’Isten beszél’). Istentől való beszédként (παρὰ λαμβάνειν) értve elismerjük azt, hogy ő bennünk munkálkodik. Működési kontextusba kerülünk: munkaviszony Isten fele, Istentől az ő jelenlétében. Befogadni, fogadni a beszédet azt jelenti, hogy megváltozunk Isten előtt és Isten által. Döntő fontosságú a keresztnnyé válásban az „Istenhez való megtérés”, másodlagos fontosságú az, hogy ez „bálványoktól” való elfordulás.¹⁵ A megtérés két konkrétabb temporalizációban nyilvánul meg: Isten szolgálatában a

¹³ „Here »knowing« (or understanding) and becoming (or actualization) are one to the point that becoming makes up the being of knowing, and knowing the very being of becoming.” – Th. Kiesel, 183.

¹⁴ 1Thessz 2, 13.

¹⁵ 1Thessz 1, 9.

mindennapok folyamán, valamint Isten várása a kitartó reménységben. Szolgálni az „élő és igaz Istennek” kell, aki nem a spekulációnak a tárgya (*Objekt*), hanem az, aki felé irányulunk (*Gegen-stand*), a velünk szemben levő, temporálisan kapcsolatban levő. Hogy mit jelent számunkra az „Isten előtt” (az ő jelenléte, parúziája), az attól függ, hogy az „Istenre várás”-t az objektív időterminusában értjük-e vagy a remény eleven kitartásában. A remény kitartása (állhatatos-sága) elvezet bennünket az idő kairológikus értelméhez.

Az 1Thessz levél végső üzenete az, hogy a *καίρως* (a döntés, az éleslátás pillanata) az által kitartott, hogy „az Úrban állnak” („mert most élünk, ha ti az Úrban álltok”¹⁶). Ezáltal elviselik a nyomorgatásokat, félelemben és rettegésben, és munkálkodnak a hitben, fáradoznak a szeretetben a hétköznapiakban. Ez a feszült nyitottság a munkában vagy a várakozásban a vonatkozás-értelem (*relational sense*), mely a *Παρουσία* (parousía) várásához kapcsolódik. A *Παρουσία* egy kitartó, állhatatos élet teljes idői véghezvitelében áll velem szemben, s nem pedig egy elmúló/eljövő mikor-ban. Röviden: ne az objektív történelem parúziájára figyeljetelek, hanem inkább magatokra – int Pál. Mert a reális döntés (mely a második eljövétel kérdésében rejlik) a ti életetekben múlik, a „valamivé-vált”-ságotokon, amint „ti magatok igen jól tudjátok”.¹⁷ Feltűnő Pál buzdításaiban az „én, itt, most” szituáció bizonyító-reflexív és indexikus jellegének hangsúlyozása. A jelen tapasztalat eszkatologizálódására int Pál, nem egy képzelt jövőbeli eszkhátón a fontos számára, hanem a vég-megértésnek a jelenben való véghezvitele kinek-kinek a saját életében.

Az 1Thessz levél dia-grammatikus olvasata által Heidegger (formális jelzéssel) alátámasztja azon tételét, hogy ’a keresztény vallásosság az időbeliséget mint olyant éli meg’, és összekapcsolja ezt az időbeliséget egy olyan autentikus mindennapi formával, amely stabil infrastruktúráját nyújtja

¹⁶ 1Thessz 3, 8–9.

¹⁷ 1Thessz 5, 2.

a keresztény vajúdnak. A keresztény fakticitás és receptivitás állapotának felvázolásával egy időben bevezetést nyerünk Pál saját világába, olyan terminusok által, amelyek minden pillanatban mozgósítják szituációját, és motiválják saját változását.

4. Az ágostoni séma

A kereszténnyé válás páli sémája, melynek középpontjában a megtérés áll, a végbemenés-értelmet hangsúlyozza. Az ágostoni séma az 1921-es nyári szemeszteri diagram, a 'gond' vonatkozás-értelmét húzza alá, a *curare* infinitivus rögtön magára hívja a figyelmet, mint a diagram középpontja. A központi helyen találjuk még gondunk célját, az élvezetet (*delectatio*), mely a boldog élet (*vita beata*) locusa. *Finis curae delectatio est*. De a kísértés ugyanott lakik, mint az élvezet, és ebben az élvezetben két alaplehetőséget ölel fel: sokféleségre való szétforgácsolódás vagy egységbe foglalt önmaga. Az élvezet végének ismételt kiemelése a diagramnak döntően esztétikai és kvietisztikus tónust kölcsönöz. Ágoston kevésbé keresztény, inkább neoplatonikus életcélja a *fruitio Dei*ben, végsősoron nyugalomban csúcsoódik ki. A jelen élet gondokból és megpróbáltatásból/kísértésből áll, de reméljük a nyugalmat. Heidegger meglátásában a megpróbáltatás fogalmának teljesen történeti (nyugtalanító) jellege Ágostonnál hatástalanítódik ebben a célorientált sémában (ellentétben Pál kairológiájával).

A kísértés támadása és a gond bizonytalansága található a mögött a híres ágostoni mondat mögött, hogy „önmagam számára kérdésessé váltam” (*quaestio mihi factus sum*). Ha a baj (nehézség, zavar) és a viszontagság (*molestio*) a fakticitás esszenciájához tartozik, akkor a faktikus élet terhe és helye a kérdés kérdezésében van, és nem az élvezet kielégítésében. Heidegger a „*curare*”-t itt még nem „*Sorgen*”-nek fordítja, hanem a passzív „*Bekümmertsein*”-nak (nyugtalanítottnak lenni), és az élet nyugtalanított szituációjának

fakticitására adandó első válasz a nyugtalanítás aktusának magára vétele. Az ágostoni haszonélvezeti elméletből, mely a gondozást kettéválasztja egy aktív használatra és a receptív élvezetre, hiányzik az élet cselekvése (a bajban és kísértésben levő önmagának a cselekvése), a teljesség szenvedélye. Ezt leszűkíti, korlátozza a neoplatonikus hierarchizálás, melynek csúcsa a *summum bonum*. Csak a legmagasabb jó, Isten élvezendő, minden más csak használható mint eszköz a végcélhoz. Minden más végcél, mint például a pénz, perverzció. Ha az ember élete a földön kísértés, megpróbáltatás, akkor ezt az életet el kell viselnünk, és nem szeretnünk vagy élveznünk.

Heidegger úgy zárja a kurzust, hogy megvizsgálja a „tisztta félelem” (*timor castus*) ágostoni kifejtését, mely együtt jár az Isten élvezetével. „Az Úr megbízásai egyenesek, megörvendeztetik a szívet (...) Az Úr félelme tiszta, örökké megáll.”¹⁸ Isten tapasztalata egy örökkévaló misztérium, „tremendum et fascinans”, megfélemlítő és elbűvölő misztérium, ahogyan Pál „Isten előtti” keresztény tapasztalata is elejétől fogva rettegésbe burkolt élvezet.¹⁹

5. Befejezés

A vallásos előadások vázlatai korlátokkal rendelkeznek, amelyek leképező jellegükkel függnek össze. A reprezentált holizmus (mintegy az életet fentről vagy kívülről szemlélve) arra készíthet, hogy elfelejtsük az ek-szisztencia lényegileg befejezetlen, „úton levő” jellegét. Vannak olyan dimenziók, amelyek ellenállnak a leképezésnek. Nem kell azonban elfelejtenünk, hogy a formális jelzések végső soron nem azért jöttek létre, hogy véglegesek legyenek, hanem azzal a szándékkal, hogy egy An-satz-ot sugalljanak: egy kezdetet, hogy felvázolják a mindig folyékony önmozgás irányait,

¹⁸ Lásd a Zsoltárok 19, 9.

¹⁹ „Befogadván az ígét sok nyomorúság közt, Szentléleknek örömére.” – 1Thessz 1, 6.

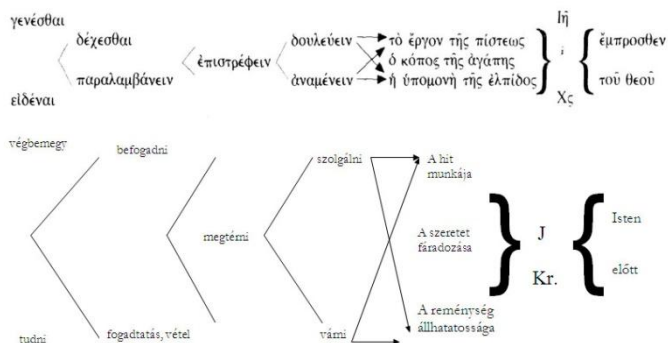
nyomait, mint a *térképek*, melyek utat mutatnak. De egy teljesen *új út* felkutatására ösztönöznek (kijelölik az új fejlődési lehetőségeket is). A tapasztalat közvetlensége nem mondható, legalább felmutatható. Heidegger preteoretikus kezdethez próbál irányítani a nyelv és a lét közötti küszöb-höz, átjáráshoz. Nyelvi arzenálja soha véget nem érő átmenetekre utal: tranzitív-intranzitív viszony, infinitívusok, reflexív megfordítások, közepes igealakok, dupla genitívusok, imperszonális felkiáltások, a bent és kint permutációi. Nem véletlen tehát, hogy formálisan jelző nyelvtanról, dia-grammatikáról beszél a szakirodalom és az idő gramma-ontológiájáról. Feltehetjük azt a kérdést is, hogy vajon milyen messze lehet elmenni az indo-európai nyelvtan egzisztenciális tér-időbeliségének ilyen típusú vizsgálatában. Megjegyezzük, hogy a *Lét és idő* utáni publikációkban gazdagon előfordulnak fogalmi diagramok, annak ellenére, hogy (a késői) Heidegger erőteljesen elítéli a leképező gondolkodást.²⁰ Ezt a látszólagos ellentmondást úgy tudjuk feloldani, hogy a diagramot nem pusztá leképezésnek fogjuk fel, hanem formális jelzésnek.

A fakticitás hermeneutikájának formális jelzésű jellegével csak az irány (*Richtung*) jelentkezik be, miközben minden Önmagának az útját önmagáért meg kell járnia. A formális fogalmak mint olyanok csak pre-fogalmak (inautentikusak), és nincs bennük más/több, mint utasítás az autentikusra (a beteljesítést mindenkinek egyénenként kell véghezvinni a megértésben).

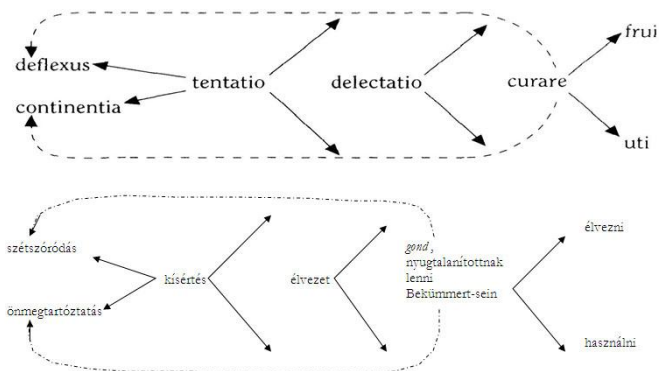
Ha ez így van, akkor felmerül egy *kritikai* jellegű kérdés: Vajon a mindig sajátba történő visszavetés nem járhat-e azzal a veszéllyel, hogy kivonja magát a tartalmi vitákból? Vajon nem úgy áll-e a helyzet, hogy minél inkább összeolvad a filozófálás a faktikus életvégbemenéssel, annál inkább elveszti interszubjektív érvényesség-igényét, annál inkább priváttá és ezzel irrelevánssá válik a filozófia kijelentése?

²⁰ Vö. M. Heidegger: GA 25. 198, 368; GA 26. 52, 73, 266; GA 29/30. 460; GA 31. 25, 61, 68, 76, 126, 131; GA 33. 17; GA 34. 313.

Heidegger: *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* (1920/21) 1Thessz levél diagramja



Heidegger: *Ágoston és a neoplatonizmus* (1921)



Távolság és időbeliség Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című előadásában

Címünk azt az elvárást keltheti, hogy definiálni fogjuk, mi a távolság és mi az időbeliség. Ehelyett az *időbeli távolságok* megtapasztalásához szeretnénk közelebb kerülni a korai Heidegger hermeneutikai-fenomenológiai kutatásai nyomán.

Az téma kutatásakor jelen tanulmányunkban arra figyelünk, hogy Heidegger szerint hogyan állunk a páli levelek és egy mai interpretáció közötti időbeli távolsággal? Hogyan válik hozzáférhetővé Pál igehirdetése a thesszalonikaiak, valamint a mi számunkra?¹ Heidegger nem tárgy történeti objektumként kezeli Pált, nem ismeretelméleti beállítódást érvényesít (mely kivetít, és aztán valami külsőbe való utólagos beleérzést, behelyezkedést követel meg). A tárgy történeti megközelítéssel szembeállítja a végbemenés-történetit: Pál sajátos hitvilágát kell megértenünk, megtapasztalnunk faktikus életvégbemenésünkben. Pál üzenete, nyelvezete „formális jelzés”-szerű Heidegger szerint: saját faktikus életvégbemenésünkkel kell beteljesítenünk a hit mozgásával úgy, ahogy a thesszalonikaiak is megvalósították.

A tanulmány címében is jelzett heideggeri előadással kapcsolatosan – *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920-1921) (*Bevezetés a vallás fenomenológiájába*) – arra az eltávolodásra figyelünk tehát, amellyel Heidegger a tárgy történeti (*objektgeschichtliche*) megközelítéstől a végbemenés-történeti megértés (*vollzugsgeschichtliche Verstehen*) felé moz-

¹ Gadameri nyelvezettel élve a következő horizontok dialektikájára figyel(het)ünk: Pál és a thesszalonikaiak világa mint *idegen* horizont, valamint a mi (az olvasó) *saját* horizontunk. Ezek hermeneutikai összeolvadását vizsgálja Heidegger: egyfelől Pál, másfelől a thesszalonikaiak és a mi esetünkben, illetve végül is Pál, a thesszalonikaiak és a mi magunk egységes átalakulását.

dul, vagyis az ismeretelméleti ízű teóriától a hermeneutikai fenomenológia praxisa felé. Az út a *Lét és idő* radikális (ekszztatikus-horizontális) időfogalmához vezet, mely eltávolodik úgy a kronologikus (lineáris, homogén) időfelfogástól – mely a tárgy történeti megközelítések alapja –, mind a kaiologikustól, mely végső soron – legyen ez akár görög, akár keresztény –, Heidegger szerint a kronologikus megközelítésen alapul. Álljunk meg azonban e tanulmányban a tárgy történetitől való eltávolodásánál, a keresztény *Kairós*-szal való szembesülésénél.

1995-ben jelent meg Heidegger műveinek összkiadásában a 60. kötet, melynek címe *Phänomenologie des religiösen Lebens*.² A kötet tartalmazza a következő előadásokat: 1918/19-es téli szemeszteri előadást – *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*; az 1920/21-es téli szemeszteri előadást – *Einleitung in der Phänomenologie der Religion*; az 1921-es téli szemeszteri előadást – *Augustinus und Neuplatonismus*.

A GA 60. kötet megjelenésével az első freiburgi fenomenológiai előadások olyan szövegei váltak hozzáférhetővé, melyek jelzik Heidegger hermeneutikai módszerének korai csúcspontját és ennek beigazolódását a keresztény Dasein-végbemenés fenomenalitásának értelmezésében. Már régebbiről ismert volt – többé vagy kevésbé megbízható tudósításokból – legalább egy ilyen szöveg létezése, de hosszú ideig csupán másodlagos könyvészet állt rendelkezésre.

A *Bevezetés...* (*Einleitung...*) mozgóképe: hogyan lehet a vallás a fenomenológia „tárgya”? A választ megelőlegezve, látni fogjuk, hogy Heidegger a vallást nem a filozófiához képesti külsődleges történeti tárgyként vizsgálja (mint ahogy ezt pl. Ernst Troeltsch vallásfilozófus teszi), hanem eleven fenoménként, mely utunkba kerül, mellyel találkozunk. Megjegyezzük, hogy amikor ebben az előadássorozatban Heidegger vallásról beszél, akkor itt nem a vallásos tudatra, hanem a vallásos *életre*, élettapasztalatra kell gondolnunk, a

² M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60.

vallásos élet fenomenológiájáról van szó. A vallásos élet pedig magába tömöríti az élet jellemzőit. Heideggert az foglalkoztatja, hogyan válik valaki hívővé és hogyan marad az, ismételten hívővé válva. Meglátása az, hogy a hívő élet-hez – a megváltozott élethez – szükségszerűen hozzátartozik az élet fenomenológiai-hermeneutikai leírása (a megváltozott életről való „tudás”, az élet megértése olyanként, mint amelyhez a valamivé-változás-léte mindig is hozzátartozik), hermeneutikai fogalmak kialakítása (lásd a páli leveleket). A változott-lét a keresztények esetében nem pusztán alakalmilag tudott, ez a tudás teszi ki létét, és a léte teszi ki a tudást. Ez a tudás különbözik minden más teoretikus tudástól: szituáció megértés-értelmezés. A megváltozott-lét pedig nem egy régmúlt esemény, hanem valami, amit a thesszalonikaiak (a hívők) folyamatosan együttesen meg tapasztalnak jelenükben. Az erről való „tudás”, az interpretáció véghezvitele nem valami utólagosan hozzáadott függelék egy teoretikusan-semleges megragadható tényleíráshoz. A kifejezés, az explikáció problémája nem külsődleges, hanem a vallási fenomén szívéhez tartozik. Ez nem egy pusztán technikai probléma, mely elválasztható a vallási tapasztalattól. Az explikáció mindig kíséri a vallási tapasztalatot, és vezeti azt. Az alapvető vallásos tapasztalatot exponálni kell.

Heidegger 1920/21-es téli szemeszteri előadásával kapcsolatosan két tézisből indulunk ki:

1. Kirajzolódik benne az a törekvés, hogy dekonstruálja a hagyományos keresztény időinterpretációt. Heidegger az időt többé nem „rendösszefüggésként” (Ordnungszusammenheit) fogja fel.³ Kifejti, hogy az őskereszténység központi időtapasztalata nem egy eszkatologikus képzet jövőisége által meghatározott (a „mikor jön el újra Krisztus?” kérdéshez kapcsolódva), hanem a *jelen végbemenés-összefüggése* által meghatározott az ilyenszerű kérdések mentén: „Hogyan élek?”, „Hogyan szolgálom Istent életem-

³ Vö. M. Heidegger: GA 60. 90.

ben?” A hangsúly tehát a jelen újraértelmezésére, átgondolására tevődik, a bizonytalanság kitartására a jövő rendelkezésre-nem-állósága tükrében (a *Kairosz* problémája).

2. Másrészt ebben az előadásban olyan fogalmakat találunk, amelyek a *Lét és időben* vezérfogalmakká válnak. Ezeknek részben jelentékenyen megváltozik értelmük, bizonyos alapvonásaik azonban már ebben az előadásban világosan kirajzolódnak. Közük számíthatjuk a következő kulcsfogalmakat: *Gewordensein* (valamivé-vált-lét) → *Geworfenheit* (belevetettség); *Zeitlichkeit* (a keresztény nem időben él, hanem éli az időt) → *Zeitlichkeit* (a *Dasein* az idő maga; eksztatikus-horizontális időbeliség), *Sich-hinein-stellen-in-die Not* (szorongatásba-bele-állítódni) → szorongás (Angst); *Bekümmern* (törődés) → *Sorge* (gond); *Wissen* (tudás) → *Verstehen* (megértés, lenni-tudás); keresztény remény → autentikus jövő problémája, *Berufung* (elhívás és kiválasztás) → *Ruf* (hívás); döntés → eltökéltség; *Kairosz* → *Augenblick*. Ezek közül főleg a törődés–gond fogalom alakulását követjük a továbbiakban.

Dolgozatunkban kitérünk a korai Heidegger közvetlen hatástörténetére: a) teológiai vonatkozásban: Bultmann munkásságára (a döntés és idő, hit és hitetlenség fogalmai kapcsán), és hermeneutikai vonatkozásban: Gadamer *Igazság és módszer* című főművének kulcsfogalmaira, alapbelátásaira, melyek a korai Heidegger filozófiájából nőttek ki (az alkalmazás problémája, a hatástörténeti tudat, az az elgondolás, miszerint az időbeli távolság többé nem negatívum, amit le kellene győzni, háttérbe állítani, áthidalni, hanem előtérbe kerül pozitív, termékeny aspektusában).

1. Heidegger Troeltsch-kritikája⁴

Ernst Troeltsch (1866–1923) a vallásfilozófia vezető tekintélyének számított, jó ismerője volt a vallásfilozófia

⁴ A GA 60. második fejezete „Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart” Troeltsch vallásfilozófiájával való kritikai szembesülés. – Uo. 19–30.

problématörténetének. Szerinte a vallásfilozófia célja a vallás lényegének formális definíciószerű kidolgozása négy tudományos diszciplína mentén: pszichológia, ismeretelmélet, történetfilozófia, metafizika.⁵

A heideggeri Troeltsch-kritika arra a kényes pontra mutat rá, hogy Troeltsch a vallást kezdetből objektumként vizsgálja. Ez a vallásfilozófia nem a vallás lényegéből ered, hanem egy előzetes vallásfilozófia-fogalomból, melyet a tudomány dominál. A vallás a filozófiához, mint a tudás tárgyához kapcsolódik. Mégha a vallás a tárgyak tárgya is Troeltsch-nél, akkor is külső, tudományos kapcsolatban áll a filozófiával. Heidegger szerint viszont a vallást teljes fakticitásában kell megvizsgálni. Egy belső fenomenológiai-hermeneutikai kapcsolatot keres filozófia és vallásos tapasztalat között.

Heidegger maga is utal arra, hogy előadásának címe megtévesztő lehet: azt sugallhatja, hogy a vallásos tapasztalat tárgya a fenomenológiai megközelítésnek. A cím tisztázásához megállapítja, hogy a három fogalom: „bevezetés”, „fenomenológia”, „vallás” közös magjára kell irányítani a figyelmet, mely Heidegger szerint „a történeti”.⁶ A történeti

⁵ Az első diszciplína mentén a vallási pszichológiai esszenciájának keresésére törekszik: etnológia, statisztikai, pszichopatológiai módszerek segítségével. A második mentén azt vizsgálja, mi az a racionális mozzanat, amely lehetővé teszi a vallást, illetve felteszi a kérdést, hogy a vallásos *a priori* racionális vagy irracionális? Megállapítja azt, hogy az ész univerzális igényéről és szükségletéről beszélhetünk. A harmadik mentén megvizsgálja a vallásos *a priori* realizációját, megvalósulását a humán történelem folyamán. Negyedikként pedig a vallás metafizikájáról beszél, mely egyesíti a többi *a priori* a vallásosban.

⁶ Evidens, hogy mindhárom valamilyen értelemben történeti fenomén (történeti kontextusfüggő, fejlődő, alakuló fogalmakról van szó), de vajon nem történeti-e ily módon bármi más is, mint pl. a tudomány, művészet? Hogyan vezet el a történeti heideggeri fogalma a filozófia autentikus önértéséig, mely ennek a kurzusnak a célja? Heidegger ismételen felhívja a figyelmet arra, hogy filozófiát és vallást nem történeti tárgyként szemléli. A történeti tárgy alatt ezt értjük: létrejön és lefolyik az időben (történetisége tulajdonsága). Heidegger a történetinek nem erről az értelméről beszél. Nem tárgyként, hanem *fenoménként* vizsgálja a történetit.

az, ami találkozik velünk eleven módon, és nem neokantiánus, halott történettudományi tényként. Ez az új értelem képezi a tárgy történetének az alapját. A történeti vonatkozást Heidegger úgy értelmezi, mint valami *másikkal* való találkozási lehetőséget. Ez a másik arra szólít fel, hogy *saját történetiségemet* olyan mozgatottságban éljem, amely a közös világot és a környező világot bevonó *önvonatkozás* szüntelen „megújulásában” (*Erneuerung*) áll. A megújulás fogalmában látja Heidegger az autentikus történeti önviszonyulás alapvonalát.⁷

Heidegger nem csupán az objektív történettudományt bírálja, hanem az objektíváló történetfilozófiákat is. Heidegger három történetfilozófiai irányt említ, amellyel a jelen bebiztosítja magát a történelemmel szemben:

- a) a platonikus mód: radikális lemondás a történetiről;⁸
- b) radikális kapituláció a történelem előtt (Spengler);

⁷ Lásd ehhez a M. Heidegger: GA 59.-t: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Sommersemester 1920. Ebben az előadásában Heidegger a „történelem” (*Geschichte*) fogalom teljes szemantikai területét kutatja: 1. a történelem mint elméleti beállítódás-összefüggés, mint egy szakterület konkretizáló logikája; 2. a történelem mint az elmúló, a maga totalitásában; 3. a történelem mint saját múlt, korrelációban a tradícióval; 4. a történelem mint nem saját, de az aktuális, nem specifikus sajátja világszerűen irányuló.

⁸ Ezt a módot nevezi Heidegger a legelterjedtebbnek. A történeti realitás eszerint nem az egyetlen és végső realitás, csupán az időfeletti ideadimenzióval való viszonyában érthető. Az időfeletti világ tételezése biztonságot jelent a történetivel szemben. A történeti kezdettől másodlagos probléma. Az időfeletti világ felfedezése Platón és a platonisták számára teoretikus ismereti beállítódás eredménye: a szkepticizmussal szemben, a kognitív folyamat tér-időbeli esetlegességével szemben a kognitív tartalom önmagában igaz és érvényes voltára hívja fel a figyelmet. A platonikus modell egy lételméletet is hozzáad az ismeretelmülethez: valami annyiban van, amennyiben tudott. Ennek következménye, hogy az ismeret elsődleges az etikaival, művésziével, praktikussal szemben. Az időfeletti és az idői között háromféleképpen fogalmazódik meg a kapcsolat: 1. az idői az időfeletlinek imitációja, képe (*mimézisz*); 2. az idői részesedik az időből (*metexisz*); 3. az időfeletti megnyilvánul az időben (*parúzia*). A történeti realitás mindháromban másodlagos.

c) kompromisszum a) és b) között (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband).

Mindhármat áthatja a platonikus séma: az időtől és történetitől való szabadulás a teória útján valósulhat meg. A biztonságot egy kognitív attitűd nyújtja a történetinek nevezett objektummal szemben. Heidegger fölteszi a kérdést: miért kell a biztonság? Mert van valami nyugtalanító. Pontosan mi nyugtalanít? Az élet maga nyugtalanító. Az élet nyugtalanságát (*Beunruhigung*) ezek a filozófiák nem önmagában tekintik, hanem objektumként eltávolítani kívánják, s mint ilyen egy objektív történelembe helyezik. Heidegger tehát felhívja a figyelmünket arra, hogy nagyon sok filozófiai elgondolás, mint amilyen a Platóné is, a faktikus élet hanyatlásra való hajlamából nőtt ki, mert úgy látja, hogy az életnek az ideák felé való vonzódása azzal a céllal történik, hogy magát tudományosan biztosítsa a történelem ellen (Platón), a történelemmel (Spengler) vagy a történelemből (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband).

Heidegger a jelenvalólétet vissza akarja téríteni önmagához, hogy az a saját élettapasztalatából értse meg önmagát. Eredeti gondjában, nyugtalanságában, aggódásában. Ez a történeti problematikájának fordított megközelítése. A történetinek tehát a következő értelme rajzolódik ki: aggódó törődés (*Bekümmernung*), ami a *Lét és idő*-beli *Sorge* (gond) fogalomnak az előképe. Ez az aggódás, szorongás (szorongattatás, veszélyeztettség), törődés nem ragadható meg kognitív attitűdben vagy történeti tudományban. Az aggódás kivetítésétől vissza kell térni a *Dasein*-hoz magához, megérteni azt saját élettapasztalatában, eredeti törődésében.

Heidegger tehát a történeti fogalmában előtérbe állítja a törődés (gond), nyugtalanság, mozgatottság dimenzióját. Saját gondunkban, törődésünkben, életvitelünkben kell beteljesítenünk a páli buzdításokat. Ezt jelenti a *végbemenésszerű* megértésük.

2. A gond témájával való első kontaktusok. A faktikus keresztény élettapasztalat Szent Pál levelei alapján

Heidegger 1921-es kurzusában (*Augustinus und der Neuplatonismus*) kezdi gondolkodása középpontjába helyezni a gondot.⁹ De nagyon érdekes formában a fogalom már az 1920-as kurzusban is megjelenik, amely a szemlélet és kifejezés fenomenológiájáról szól (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*).¹⁰ E kurzus mottója Kempis Tamás *De Imitatione Christi*jéből vett idézet: „Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit.” (A belső ember előnyben részesíti a maga gondját minden más gonddal szemben.)

1919-ben elkezdett kritikájához hűen¹¹ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a filozófiának nem szabadna az életet olyan objektummá tenni, amelyet a gondolkodás teoretikusan rögzített, sztereotipizált. A filozófiának arra kell törekednie, hogy az életet a maga eleveenségében, mozgalmasságában ragadja meg, a saját-világra (*Selbstwelt*) kell koncentrálnia, a *Dasein* sajátos egyedi történetiségére, konkrécijára. Ezekről úgy kell elszámolni a filozófiának, mint folyamatosan megvalósulásban levő tapasztalatokról. Heidegger pedig megjegyzi, hogy a tapasztalat nem egy megismerési folyamat, hanem az élő résztvevő-lét/érdekelt-lét (*Beteiligtsein*), ami azt jelenti, hogy törődő létben, nyugtalanított létben vagyunk (*Bekümmertsein*) oly módon, hogy az Önmaga folyamatosan determinált a gond, a törődés (*Bekümmernung*) által.¹² Heidegger emlékeztet arra, ami szerinte a filozófia valódi feladata: a figyelmet egy konkrét és élő Önmaga

⁹ Vö. A. Larivée–A. Leduc: *Saint Paul. Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger*. 30–50.

¹⁰ E kurzus destrukciós szándékát Th. Kiesel mutatja ki Heidegger Natorp- és Dilthey-kritikájának felvázolásával, mely kritika egyrészt az a priori problematikájára, másrészt a átélés problematikájára irányult. – Th. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. 123–137.

¹¹ Ld. M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. = GA 56/57. 87–88, 117, 210.

¹² Vö. M. Heidegger: GA 59. 173–174.

gondja felé orientálni. A *Selbstbekümmierung* témája jelen van az *Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'*-ban is (1919-1920).¹³

A filozófia és a faktikus élet kapcsolatáról Heidegger az 1920/1921-es téli szemeszter ideje alatt tartott kurzus elején részletesen beszél, amint azt a GA 60. kötetéből tudjuk.¹⁴ Heidegger szerint a filozófia a faktikus élettapasztalatból ered és ide tér vissza. A filozófiának úgy kell értelmeznie az életet, ahogyan a Pál levelei, igehirdetése értelmezi a megtért életet: közel maradva az élet mozgatottságához, nem pedig teoretikusan eltávolodni attól.

Feltehető az a kérdés, hogy mit kell értenünk a faktikus élettapasztalat alatt? Egyrészt a tapasztalás *aktusát*, másrészt azt, *amit* tapasztalunk. Az aktív és passzív értelmet egyaránt fenn kell tartanunk, soha nem szakíthatjuk szét, mintha két különálló dologról lenne szó. A tapasztalás egyrészt nem pusztán kognitív tapasztalat, nem azt jelenti, hogy pusztán racionálisan tudatossá tettem valamit. Másrészt a tapasztalás nem is pusztán passzív találkozás, hanem aktív formálás és magabiztosság is kapcsolódik hozzá. A „faktikust” szintén nem passzívan (nem episztemológiailag) kell elgondolnunk, mint okságilag determináltat, hanem a „történetiből” kell megérteni.

Amit tapasztalunk a faktikus élettapasztalatban, az nem egy pusztán objektum (egy szubjektum számára), hanem több ennél: ez a *világ*, amelyben élünk. („Senki sem élhet egy tárgyban” – jegyzi meg Heidegger). Ezt Heidegger formálisan tovább artikulálja, így jut el a környező világhoz (*Umwelt*), a közös világhoz (*Mitwelt*) és a saját világhoz (*Selbstwelt*). Az első alatt érthetjük azt a miliőt, amely körülvesz minket, és itt nem csupán materiális dolgokra gondolhatunk, hanem szellemiekre is (lásd tudomány, művészet, vallás). Ezen belül találjuk a közös világot, amely társas

¹³ M. Heidegger: *Wegmarken 1919-1961*. = GA 9. 30–35.

¹⁴ A GA 60.-ban megjelenő kurzus első fejezete „Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung”. – M. Heidegger: GA 60. 3–18.

kapcsolatainkat jelenti. Az utolsó a saját világ, amely én magam vagyok. Ezeket a világokat nem lehet a torzítás veszélye nélkül egymástól élesen szétválasztani, egymás alá helyezni, rangsorolni. A faktikus élettapasztalat mikéntje, hogyanja nem tudatosodik, teljesen feloldódik abban, amit tapasztal. Magamat soha nem tapasztalom aktusok és folyamatok konglomerációjaként vagy különálló én-objektumként. Abban tapasztalom magam, amit teszek és elviselek, elszenvedek a gondomban, törődésemben vagy a mellőzésben, hangulataimban stb.

Ami a filozófia szempontjából lényeges, az az a következtetés, hogy a faktikus élettapasztalat lehet a filozófiai impulzus eredete, de ennek elnyomója is (a hanyatlásra, a kivetítésre való hajlam miatt).¹⁵ Kisiel úgy látja, hogy Heidegger erénye éppen abban áll, hogy elsőként problematizálja magát a faktikus élettapasztalatot.¹⁶

Ahhoz, hogy a filozófia úgy közelítsen az élethez, hogy közben megőrzi annak elevenségét, Heidegger szerint fontos volna egy pre-teoretikus nézőpontot megőrizni. Par excellence pre-teoretikus doméniumnak tekinthető a vallásos szféra; és így már érthető, hogy Heidegger miért szánja rá magát 1920-1921-ben arra, hogy a vallásos élet fenomenológiájáról tartson kurzusokat. Ezeken a kurzusokon fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos

¹⁵ Éppen amiatt, hogy a faktikus élethez hozzátartozik saját értelmezése, és ez hajlik a legrögzítő, lemerevedő fogalmiság felé. Ahogyan például már Pálnál a mozgosító „formális jelzés”-szerű nyelvezet is magában hordja a merev dogmatizálás lehetőségét. (Ld. a kereszténység későbbi történetét). A nyelvi kifejezés problémájára figyelmeztet Heidegger: a tárgyiasítás, a reprezentáció, a merev fogalmiság veszélyére, amellyel elfedődik a véghezvitelre való felhívó jelleg. (Bármely nyelvi megnyilatkozás magában hordja ezt a veszélyt, az alkalmazás-dimenzió elnyeréséért meg kell küzdeni.)

¹⁶ Vö. Th. Kisiel: *i.m.* 156. Kisiel itt kiemeli azt, hogy a faktikus tapasztalat problematizálásával lehetőségünk van arra, hogy a hanyatló hajlamot megfordítsuk azáltal, hogy a tapasztalatban magában megtaláljuk az elfordulás motívumait.

élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete a páli levelek alapján.

Heidegger a páli levelek interpretációjakor – ahogy maga állítja – nem szándékszik egy dogmatikai vagy teológiai-egzegetikai értelmezést nyújtani, de történeti vizsgálódást vagy vallásos elmélkedést sem, csupán útbaigazítást ad egy fenomenológiai megértéshez.¹⁷

2.1. *Az 1Thessz levél hermeneutikai-fenomenológiai kibontása*

A páli levelek kiváló kontextusként jelennek meg ahhoz, hogy Heidegger felfedje élet, történelem és kommunikáció összetartozását. Megpróbálja a történelem értelmét a faktikus élettapasztalatból kiindulva meghatározni, melyet a keresztény élettapasztalat és annak belső történetiségéről való gondolkodás ösztönzött. Előtérbe kerül a saját világ, mely azonban egy közösségi dimenzióban rajzolódik ki. A megtérés szituációjában való közösségi részvétel egyúttal implikálja azt, hogy ez a tapasztalat mindig első személyben véghezvitt. Heidegger a *koinonia Christi*-nek egy sajátos értelmezését nyújtja, amelynek középpontjaként az őskeresztény gyülekezet időbeliség-tapasztalatát, Παρουσία-vonatkozását tételezi. A Παρουσία a gyülekezet résztvevőinek nem Krisztus jelenét jelenti, hanem elhalasztását. Éppen Krisztus eljövetelének késedelme teszi lehetővé a Krisztussal való együttlét, közösség előállítását, mely a hívő történeti önvonatkozásán alapul. (A hívő Jézus élete által megszólítottnak érzi magát.) A múlt azonban az önvonatkozásnak csupán az egyik síkja. Mivel az önvonatkozás egészében az egzisztencia időbeliségén alapul, ezért a törté-

¹⁷ „Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.” – M. Heidegger: GA 60. 67. („Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an Paulinische Briefe”).

neti fogalom az élettapasztalat időbeli horizontjának egészét öleli át. Az egzisztencia praktikus önvonatkozása leszűkül, amikor ez csupán a történelemhez való viszonyra (*Bezug zur Geschichte*) értelmeződik át és többé nem az önmagához való történeti viszony (*geschichtlicher Bezug zu sich Selbst*).¹⁸

Heidegger szerint, amikor a páli levelek megértésére törekszünk (szem előtt tartva hogy az 1Thessz levél Kr. u. 50 körül íródott, tehát a legkorábbi újtestamentumi dokumentum), feltehetjük a következő kérdéseket:

1. Milyen tárgy történeti összefüggésbe helyezhető Pál a levél írásakor? A válasz a tárgy történeti összefüggések teljes leírását adná meg: a levél a Korinthusba vezető első missziós úton íródik, ez előbb Philippibe, onnan Thesszalonikába vezet.¹⁹ A tárgy történeti ábrázolás Pált mint misszionáriust, mint szokványos vándorprédikátort mutatja be.

2. Ha többé nem a tárgy történeti összefüggést kutatjuk, akkor tekinthetünk a szituációra úgy, hogy mi is Pállal véghez visszük a levélírást, diktálást. Pál szituációját értelmezi hosszasan Heidegger: Jézus Krisztus második eljövételének

¹⁸ A történelemhez való teoretikus viszonyulás nem helyezhető az élet praktikus viszonyulása helyére, mivel a teória radikális behatárolás lenne. A történelemhez való teoretikus viszonyulás elveszti a lehetőség fogalmát, melyre az egzisztencia történetisége utal. A történelem így a világtörténelmi összefüggések külsődleges összefüggését jelenti. A tényösszefüggések pedig egyre jobban eltávolodnak az élettől. Nem szükséges történésznek lennem, azaz nem szükséges rendelkeznem a történettudomány által behatárolt feltárás-összefüggéssel, és mégis ismerhetem a Lázár történetét, lehet, hogy sokkal átfogóbban, intímebben értem, mint egy szaktörténész.

¹⁹ A thesszalonikai gyülekezet Pál és Silvanus igehirdetése nyomán jött létre. Miután Philippiben megkorbácsolták és bebörtönözték őket, kiszabadulásukat követően jutottak Thesszalonikába. Igihirdetésük azonban néhány zsidóban istenfélelmet ébresztett, a zavargások itt is távozásra kényszerítették őket. Mivel Pál felismerte, hogy egy általa tervezett második látogatás lehetetlen volna, Timóteust küldte Athénból Thesszalonikába, hogy meggyőződjék róla, vajon a gyülekezet – az üldözések ellenére hűséges maradt-e a Jézusban való hithez. Timóteus rövid idő múltán jó hírekkel tér vissza. Minderről értesülve, Pál őszinte hálaadással ír a gyülekezetnek, s egyúttal válaszol is néhány kérdésükre, amelyek Timóteus útján érkeztek hozzá.

várákozásában él. Pál ettől boldog apostol, ugyanakkor azonban állandó szorongatásban, aggodásban él (viaskodik az életében jelen levő Sátánnal). Ebből a helyzetéből kiindulva ír (diktál).²⁰

A továbbiakban a következő kérdés adódik: milyen viszonyban áll Pál a thesszalonikaiakkal, hogyan tapasztalja őket, hogyan adódik a levélírás szituációjában együttes világuk (*Mitwelt*)?²¹ Felmerül még egy fontos módszertani kérdés: a tárgy történeti összefüggéstől a végbemenéstörténeti szituációhoz való átfordulással nem kerülünk-e ki a történelemből? Hol kezdődik a fenomenológikus? Heidegger szerint ez az ellenvetés akkor jogos, ha a háttérben az a meggyőződés áll, hogy a filozófikus egy sajátos dimenzió. Ez viszont félreértés. A filozófia „az eredendő-történetibe való visszatérés”.²²

A tárgy történetiből a végbemenéstörténetihez való átfordulás magában a faktikus élettapasztalatban rejlik. Ez

²⁰ Fontos szem előtt tartanunk azt is, hogy Pál eredeti tapasztalat nyomán vált kereszténnyé, és nem egy történeti tradíció által.

²¹ Heidegger megfogalmaz néhány ellenvetést, melyek módszertani nehézségre utalnak: lehetetlen illetve korlátoltan lehetséges Pál eredeti szituációjába áthelyezkedni, hiszen egyáltalán nem ismerjük környezetét (*Umwelt*). Ez az ellenvetés Heidegger szerint abból a felfogásból származik, mely szerint egy tárgyszerű előzetesen adott, elsődleges a szituáció számára, amelybe az ember „bele kell hogy élje magát”. Csakhogy az olvasó Pál világát nem leképezésszerűen közelíti meg kívülről, hanem saját szituációjának a hagyománnyal való kontinuitásában. A „beleérzés” problematika többnyire az ismeretelméletben állítódik fel, és kezdettől fogva téves szakadékot tételez szubjektum és objektum között. Heidegger megemlíti még a *kiemelés* problémáját is az ellenvetések kapcsán: hogyan emeljük ki, határoljuk el a környező világot, az együttes világot és a saját világ adottságát, mely a faktikus tapasztalatban együtt zajlik? Heidegger szerint bármelyik kiemelése nem absztrakció, mivel a többi tényező mégis állandóan együtt adódik. A fenomenológiai fogalmak és magyarázatok teljesen különböznek a teoretikus beállítódás minden tárgy-absztrakciójától. A teoretikus elvonatkoztatás esetében az absztrahált értelme számára közömbös marad az átmenet az alaptól az absztraháltig. A fenomenológiai fogalomban az ember a végbemenés-összefüggést is bírja.

²² M. Heidegger: GA 60. 90.

pedig a szituációhoz való fordulást jelenti, mely nem az objektív összefüggések feltárása. A szituáció hozzátartozik a végbemenésszerű megértéshez, a szituációk sokféleségét pedig Heidegger szerint nem szabad rend-összefüggésként felfogni. Egy szituáció elhatárolásának kérdése független egy történeti periódusból való tárgytörténeti keresztmetszet kivágásától. Heidegger szerint a szituációt mi csak a formális jelzésben nyerhetjük el. Egysége nem logikai, hanem pusztán formálisan jelzett. Minden szituációhoz hozzátartozik az énszerű.²³

Lássuk, mit mondhatunk még Pál szituációjáról? Kiindulópont lehet az emberek viszonyulása Pálhoz, mégpedig ahogyan Pál látja ezt.

2.2. *A thesszalonikaiak „valamivé-vált-léte”, „átváltozott-léte” (Gewordensein)*

Heidegger azt kutatja, hogy Pál mi-ként (*als Was*) és hogyan (*Wie*) bírta a Thesszalonikai gyülekezetet. Itt hozzákapszólódik az objektív-történeti leírás egy maghatározott mozzanatához: „Néhányan hívókké lettek közülük, csatlakoztak Pálhoz és Szilászhoz.”²⁴

Hogyan jut ez kifejeződésre a levélírás szituációjában?

A gyülekezet sajátos állapotába Pál maga is bevonódik. A thesszalonikaiak olyanok, akik csoportjába ő maga is bevonódik, és ők is bevonódnak Pál személyiségébe, Pálhoz tartoznak. Pál bennük szükségszerűen magát is megtapasztalta. Közös aggodalmaik vannak. Pál a thesszalonikaiakat két meghatározottságban tapasztalja:

1. megtapasztalja kereszténnyé-való-változásukat, átváltozásukat (*genészthai*);

2. megtapasztalja, hogy változásukról valamiféle tudással (*oidate, eidenai*) bírnak. Ezzel kapcsolatosan Heidegger meg-

²³ Nem beszélhetünk „A pont szituációjáról B és C között, ez ellen a nyelv is protestál. A pont nem énszerű („Ichliches”).

²⁴ ApCsel 17, 4.

jegyzi: „Mi széttépjük, elválasztjuk egymástól a fakticitást és a tudást, de ezek eredendően együtt tapasztaltak.”²⁵

Heidegger kihangsúlyozza, hogy a thesszalónikaiak átváltozott-léte Pál átváltozását is jelenti. Az ő kereszténnyé válásuk Pált is érinti. Pál horizontja és a thesszalónikaiaké kölcsönösen konstituálják egymást. Pál ugyanakkor bennünket is, mai (későbbi) olvasókat szintén bevonni kíván e közös horizont-formálódásba, intő nyelvezete által, melyet éppúgy magunkra kell vonatkoztatnunk, mint a thesszalónikaiak. Heidegger kiemeli, hogy akkor értjük a páli leveleket, ha magunk is véghezvisszük, illetve végbemenni engedjük átváltozásunkat, megváltozásunkat, mint a thesszalónikaiak. Nem arról van szó csupán, hogy az ő megtérésükbe (élettapasztalatukba) „belehelyezkedjünk” „kívülről”, hanem a megtérés mozgását saját magunk életében véghez kell, hogy vigyük. Saját életünk mozgatottságát kell felismernünk. Be kell engednünk Pált a mi világunkba. Nem Pál korának fogalmaiba és szellemébe kell belehelyezkednünk, hanem Pál világának és a mi világunknak összeoldódását kell dialogikusan véghezvinnünk a megértésben, megtérésben. Ezzel előtérbe kerül az idegenség és az ismerősség közötti helynek a problémája, amelyet a végbemelés-történeti/alkalmazás-történeti megértés dinamikája tölt ki Heideggernél.

Ehhez a korai heideggeri felismeréshez kapcsolódik Hans-Georg Gadamer munkássága, amikor elismeri, hogy a hermeneutika igazi helye az idegenség és az ismerősség közötti hely. „Az idő immár elsődlegesen nem szakadék, melyet át kell hidalni, mert elválaszt és távoltart, hanem valóban a történés hordozó alapja, melyben a jelenlegi gyökerezik. Ezért az időbeli távolság nem valami olyasmi, amit le kellene győzni. A historizmus naiv előfeltevése volt, hogy

²⁵ „Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus word sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren.” – M. Heidegger: *i.m.* 94.

bele kell helyezkedni a kor szellemébe, hogy a kor fogalmaiban és képzeiben kell gondolkodnunk, nem pedig a saját fogalmainkban és képzeinkben, hogy így eljussunk a történeti objektivitáshoz. Valójában az a feladatunk, hogy az időbeli távolságban a megértés pozitív és termékeny lehetőségét ismerjük fel.”²⁶ Gadamer figyelmeztet arra, hogy az időbeli távolságnak nincs meghatározott nagysága, hanem állandóan mozog és kiterjed. Amennyiben jelen és múlt-horizontokról beszélhetünk, annyiban ezek nyitottak, és mozgásban vannak. Az emberi lét történeti mozgása miatt ezek a horizontok eleve mozognak. Az emberi lét eme mozgását, mozgatottságát, dinamikáját, gondszerűségét Heidegger már korai előadásában hangsúlyozza (éppen Pál *thlipsis* valamint Ágoston *distentio animi* és *cura* fogalma kapcsán). Gadamer ezt írja: „Aki mozog, annak eltolódnak a horizontok. Így a múlt horizontja is, melyből minden emberi élet él, s mely mint hagyomány van jelen, eleve mozgás. Az átfogó horizontot nemcsak a történeti tudat hozza mozgásba, benne ez a mozgás csak tudatára ébred önmagának.”²⁷

Amikor tehát történeti tudatunkkal történeti horizontokba helyezkedünk, az nem jelenti, hogy idegen világba kalandozunk, melyet semmi sem köt össze a miénkkel, hanem a kettő együtt alkotja azt a nagy, belülről mozgó horizontot, mely a jelen határain túl öntudatunk történeti mélységét határolja körül. A jelen horizontja is szüntelenül alakul, amennyiben előítéleteinket állandóan próbára kell tennünk (pl. a múlttal való találkozásban). „A jelen horizontja tehát egyáltalán nem alakul ki a múlt nélkül.” Magában véve egyik horizont sem létezik. A hagyomány megértéséhez kétségkívül történeti horizontra van szükség, csak-hogy már eleve horizonttal kell rendelkezünk ahhoz, hogy egy történeti szituációba belehelyezkedjünk. De mit is jelent ez a hermeneutikai belehelyezkedés? Nem egy individualitás

²⁶ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 211.

²⁷ Uo. 216.

beleérzése egy másikba, s nem is a másik alávetése a mi mércéinknek, hanem egy magasabb általánossághoz való felemelkedés. Felmerül persze a kérdés, hogy akkor végül léteznek-e az egymástól elkülönülő horizontok, és beszélhetünk-e ezek összeolvadásáról, vagy egyszerűen új horizont képződik, amely kitolja határait a hagyomány mélyébe?

Gadamer elismeri, hogy a hagyománnyal való minden találkozás tapasztalja a szöveg és a jelen közötti feszültséget:

„A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget ne leplezzük el naiv összehangolással, hanem tudatosan kibontsuk. Ezért a hermeneutikai hozzáálláshoz szükségképp hozzátartozik a történeti horizont felvázolása, mely különbözik a jelen horizontjától. A történeti tudat tudatában van saját másságának s ezért a hagyomány horizontját elkülöníti saját horizontjától. Másrészt azonban ő maga csak szuperpozíció a továbbbható hagyomány felett, s ezért az egymástól elválasztottakat nyomban újból egyesíti, hogy a történeti horizont így megszerzett egységében eggyé váljék önmagával.

A történeti horizont felvázolása tehát csak egyik fázisa a megértés végrehajtásának, s nem merevedik egy múltbeli tudat önmagától való elidegenedésévé, hanem a jelen megértéshorizontja vonja magába. A megértés végrehajtásában igazi horizont-összeolvadás történik, mely felvázolja a történeti horizontot, s ugyanakkor meg is szünteti. Az ilyen összeolvadás ellenőrzött végrehajtását a hatástörténeti tudat feladatának neveztük.”²⁸

Visszatérve a thesszalonikaiakhoz írt páli levélre Heidegger észreveszi, hogy feltűnő a *genészthai* és az *oidate* (emellett pedig az emlékezés, mely szorosan a tudáshoz kapcsolódik) sokféle előfordulása.²⁹ Ezt nem csupán külsődleges ismétlésként kell felfognunk, hanem a végbemelés-történeti megértés motívumaként. Pál olyanokként látja

²⁸ Uo. 217.

²⁹ Az *eidenai* terminus tizenháromszor, a *genészthai* tizenkétszer fordul elő az 1Thessz-ban.

a gyülekezet tagjait, mint akik megváltozása Pálnak és Szilésziusznak az ő életükbe való belépésével függ össze. „Mert ti magatok tudjátok, hogy nálatok való járásunk nem volt hiábavaló.”³⁰

Heidegger a páli igehirdetés vizsgálatakor a *parakalein* igére is felfigyel (a *paraklészisz*³¹ főnévből vezethető le). Ezt a fogalmat használja Pál az 1Thessz 2, 3-ban (Mert a mi buzdításunk nem hitetésből van...”), amikor az általa hirdett evangéliumra úgy utal, mint az eredendő Krisztus evangélium megismétlésére. A fogalom előfordul az 1Thessz 2, 11-12-ben is: „Intettünk és buzdítottunk és kérve kértünk titeket: éljete az Istenhez méltó módon, aki az Ő országába és dicsőségébe hív titeket.” A páli igehirdetés alapvonása, hogy megnevezi az igehirdetés célját is: a hallgató megtérítése vagy hitében megőrzése (ismételt térítések), bátorítása.³² A *Παράκλησις* egy hatékony *logosz* (*energeiai*), amelyre a Krisztus, Pál és thesszalonikai közösség által alkotott körben bukkannak, és amelyet egyetlen tulajdonosa sem sajátíthat ki, mindig tovább hat.³³ A *Παράκλησις* logosza a megtérés mozgásának princípiumává válik. A *parakalein* utal a megtérés (*peripathein*) kimeríthetetlen jellegére, és egyben fontos jelzése annak, hogy az etikai intések, óvások, felhívások az igehirdetést összekapcsolják a praxis síkjával.³⁴ Ebben az értelemben a *Παράκλησις* kifejezi azt a kritikai és intő felhívást, amelyet a továbbiakban kiegészít megerősítő oldalla. Ugyanis a *Παράκλησις* mint intés nem azzal a céllal bír, hogy a hallgatót saját cselekvéseinek végső hiányosságaival szembesítse, hanem éppen erősíteni kívánja (*oikodomein*).³⁵

³⁰ 1Thessz 2, 1. Vö. 1Thessz 2, 5.

³¹ Magyar megfelelői: felhívás, kérés, odahívás, segítségül hívás, *buzdítás*, intés.

³² 1Thessz 3, 2: „...a Krisztus evangéliumának hirdetésében, hogy erősítsen titeket és intsen titeket a ti hitetek felől.”

³³ Lásd 1Thessz 2, 13.

³⁴ 1Thessz 5, 12–28.

³⁵ Ezek a szavak találhatók a *paraklein* közelében: 1Thessz 1,5: „Mert a mi evangéliumunk nemcsak szavakban jutott el hozzátok, hanem erővel, szentlélekkel és teljes bizonyossággal...” 1Thessz 5, 11: „Vigasztaljátok azért

Az evangéliumi ige a hívőben munkál (*energeitai*), és saját erejévé (*δύναμις*) is válik. A *parakalein* ige szemantikai felosztásának áttekintéséből előtűnik az, hogy magában foglal egy időbeli teljesség-felé való orientálódást, egy orientálódási tapasztalat-dimenziót. A kinyilatkoztatás befogadásának múltja kihat az élettapasztalat jelenére, mely maga az eszkatologikus ígéret fényében szemlélendő: a lélek olyan vigasztalásának és buzdításának perspektívájában, mely lehetővé teszi a jelenbeli praxis-nehézségeket egy más megvilágításba helyezni. A *Παράκλησις* belső magja a végbemenés-irányok sokféleségének ütközési pontjává válik.

A páli nyelvezet az idői perspektívák összefonódását mutatja, melyet Heidegger a keresztény Dasein-interpretációjába bevon. Heidegger számára Pál gondolatvilágát megérteni azt jelenti, hogy véghezvisszük az idői vonatkozások sorát és ezáltal aktualizáljuk azt az életösszefüggést, amelyet ők kifejeznek. Az eredendő élettapasztalat megértése azáltal történik, hogy az interpretáló a rá utaló fogalmiság intés-összefüggésében érti magát. Az interpretáló akkor kerül be a végbemenés-összefüggésbe, ha kész arra, hogy saját élettapasztalatába áthelyezze a fogalmiság időbeli intését, és aktualizálja.³⁶ A megértésnek egy olyan síkja mutatkozik meg, amely a páli gondolatvilág alapján a fenomenológiai fogalmiság alapjává válik: az élettapasztalat és az interpretáció együttes véghezvívése. Heidegger ezt írja a GA 60.-ban: „A végbemenés-összefüggés maga hozzátartozik a fenomén fogalmához.”³⁷

egymást és építse egyik a másikat.” 1Thessz 2, 12: „kérve kértünk, bizdítottunk...” 1Thessz 3, 2: „erősítsen titeket és intsen titeket”.

³⁶ Lásd 2Kor 3, 2-3.: „A mi levelünk ti vagytok, beírva a mi szívünkbe, a melyet ismer és olvas minden ember; / Akik felől nyilvánvaló, hogy Krisztusnak a mi szolgálatunk által szerzett levele vagytok, nem tentával, hanem az élő Isten lelkével írva, nem kő táblára, hanem a szívnek hústábláira.” Itt utal Pál arra, hogy misszióként a hitetlenekhez tulajdonképpen a hívőket küldi el, a levél tehát a hívő életmódja, az ahogyan befogadja és véghezviszi életében Isten ígétét.

³⁷ M. Heidegger: GA 60. 85.

A páli levelekben megjelenik az önmaga „proto-fenomenológiája”:³⁸ egyfelől ki kell emelni a kifejezések dinamikáját mint az élettapasztalat végbemenésmódját, másfelől a konstitutív utalást egy az önmaga által előállított tapasztalatra. Ez az első személyben véghezvitt tapasztalat teszi lehetővé azt is, hogy a beszélgetőpartner részt tudjon venni az eredendően közölt üzenetben, ha kész arra, hogy átvigye saját tapasztalatának szituációjára. A páli fogalmak sajátossága, hogy szemantikai struktúrájuk arra épül, hogy a beszélgetőpartner önmagájára vonatkozzanak. Ezt Heidegger formálisan jelző (formal anzeigende) fogalmiságnak nevezi. A jelző (*anzeigende*) jelleg arra a saját szituációbeli döntésre utal, mely nem ragadható meg az absztrakt fogalmiság keretei között, hanem nyitott teret követel, amire ez a jelzés utal. Így az önmaga fenomenológiájának módszertani szerkezete döntően elmélyül a páli bizonyágtétel konkrét interpretációjából: ezáltal lehetővé vált a továbblépés a saját világ kifejezésétől a saját világ *idő*i dimenziójához. E fogalmiság idői komponense garanciát jelent a nyitott perspektíva fenntartásához és a saját tapasztalathoz való kapcsolódásához.

2.3. Múlt, jövő, jelen: hit, remény, szeretet az időbeliség és megtérés fényében

A Thessz levelek³⁹ heideggeri interpretációját kutatva lehetővé válik a vallásos intencionalitás témájában való elmélyülés és a vallásos intencionalitás időbeli jellegének kidolgozása. Pál megvilágítja a hívő paradigmátikus életszituációját három olyan fogalom mentén, amelyek szorosan össze-

³⁸ Ld. M. Zaccagnini: *Christentum der Endlichkeit*. 45.

³⁹ Heidegger a Thessz leveleket az újtestamentumi írások legrégebbi bizonyítékai közé sorolja. Ez érvényes ugyan az első levélre, mely Kr. u. kb. 50-re datálható, de nem érvényes a másodikra, mely egyesek szerint nem is autentikus. Ld. ehhez: R. Pesch: *Die Entdeckung des Ältesten Paulus Briefes*.

függenek. A thesszalonikaiak életmódját példaként mutatja fel a keresztény magatartás számára, kiemelve „hitből eredő munkájukat”, „szeretetből jövő fáradozásukat”, reménységük állhatatosságát”.⁴⁰ Egy rövid egzgetikai kontextualizálás hasznos lehet ahhoz, hogy Heidegger gondolkodását jobban követhessük, és kiemelhessük a vallásos intencionalitás dinamikáját, amelynek konstitutív magja az időbeli struktúrában rejlik. Először kiemelnék a *hypomóné* (állhatatosság) terminust, amely szemantikai sokrétűsége miatt példaszerű e mozzanatok összekapcsolódását tekintve. A *hypomóné* fogalma szemantikai mélységének kutatásához kiindulhatunk a benne foglalt *μένειν* ige jelentéséből: marad, időzik, kitart. Mindenekelőtt egy viszonyban, kapcsolatban való megmaradásra utal. Isten állhatatossága, közel maradása, bibliai összefüggésben az adott szó, az ige visszavonhatatlansága által közvetített. Ez jelöli ki a határokat, amelyen belül kialakul a hitviszony. Az állhatatosság ennyiben nem valami statikusát jelöl, nem valami önmagánál maradást, hanem sokkal inkább egy kapcsolatban való bennmaradást, egy közös, nyitott intencionális tér megosztásának értelmében, mely tér átjárható úgy az Istentől az emberig, mint fordított irányban is. A megmaradás témája kielégítően szemügyre vehető a hívő szemszögéből is. Itt az állhatatosság az ember beleegyezését, hozzájárulását jelenti Istennel való viszonyával kapcsolatosan. Ez egy bizonyos viselkedésmintával függ össze. Keresztény körben ez a minta a hit, remény, szeretet triásszal azonosul, amely magatartásmódként a keresztény egzisztencia modelljét képezi.⁴¹ A *μένειν* ige egy további különlegessége abban áll, hogy a megjelölt „maradás”, bár a vonatkozás jelenbeli állhatatosságára, szilárdságára értett, egyúttal annak jövőbeli beteljesülésére irányul. A jövőre irányuló tekintet vonatkozásában Heidegger az *anaménein* igét emeli ki, melyet *erharren*-re (türelmesen várni) fordít, és központi szerepet tulajdonít

⁴⁰ 1Thessz 1, 3.

⁴¹ 1Kor 13, 13.

neki az 1Thessz levél interpretációjában. A GA 60.-ban pedig kiemeli az *anaménein hypomené*hez való szemantikai közelségét.⁴² Éppen a hitviszony beteljesedésének eszkatologikus halasztása képezi az alapot arra, hogy ez a viszony a jelen végességében kibontakozhasson. A *hypoménein* ige, mint ahogy a belőle levezetett *hypomené* ige is egyfelől azt jelenti: Krisztus visszatérésére várni, mely a hívőt a jövő dimenziójába helyezi. Ez a jelentés egybeesik az *anaménein*-ével (türelmesen várni). Másfelől, állhatatosságot, kitartást jelent a jelen dimenziójában, mely tartalmazza a keresztény megbirkózását a világgal. Ez a *hypoménein* különös jelentése. A *hypomoné* mint szenvedés/elviselés és a *hypomoné* mint remény között nem csupán egy idői, hanem egy intencionális különbség is van. Az egyik értelemirány a világgal szembeni nehéz kitartás próbálkozását jelöli, a másik e szenvedés eszkatológiai projekcióját ábrázolja.⁴³

Mindkét szemantikai lehetőség előfeltételezi, hogy a múltban a hit igenlése megtörtént, és a jelen és jövő dimenziójában is hűségre szólít fel (folyamatos igenlésre, a múlt folyamatos aktualizálására). A múlthoz való kötöttség által, melyet a jelenben mindig újra igazolni kell (a kereszténnyé vált lét nem pusztán elmúlt esemény, hanem folyamatos jelenné-tevés), megmutatkozik a megmaradás, kitartás (*Verbleiben*) szemantikai sokrétűsége, amelyben gyökerezik úgy a jelen által megkívánt ellenállóerő (*hypoménein*), mint a megszabadító *novum* reményteljes várása (*anaménein*). A *μᾶλλον* tehát sokféle idői dimenziót implikál. Az 1Thessz levél elején felbukkanó fogalomszövevényben⁴⁴ az *ergon* (cselekvés) a jelenre utal és Pál összekapcsolja a hittel (*pistis*), a jövőbeli parúziára való várással. A hit ebben a levélben erős eszkatologikus vonásokkal bír.

⁴² Vö. M. Heidegger: GA 60. 96.

⁴³ A 2Thessz 3, 5-ben a „*hypomoné tou Christou*” fordítható úgy is, hogy „állhatatosság a Krisztusban”, és úgy is hogy „állhatatosság Krisztus türelmes várásában”.

⁴⁴ „cselekvés a hitben”.

Az „állhatatosság a reménységben” (*hypomoné tész elpidosz*) kifejezésben egy szokásos szemantikai rokonság előtt állunk (*hypomoné* és *elpis* között a jövő dimenzióját tekintve), ugyanakkor utalás történik a *hypomoné* szónak egy különös jelentésére is, mely egy autentikus reménység számára szükséges jelenbeli szilárdságra utal (inkább *anaménein* jelentésben). Az „állhatatosság a reménységben” kifejezés a hitviszony két egymásra utaló alapvonalát mutatja: a hívó saját jelenbeli életösszefüggésébe való gyökerezettségét (*hypomoné*) és a kontingens életösszefüggés transzcendálását a remény horizontjában (*elpisz* mint *anaménein*). Ez a szemantikai kettősség képezi a triász más elemeihez való kapcsolódását.⁴⁵

A „cselekvés a hitben” (*tó érgon tész písteosz*) által a cselekedet fontosságát emeli ki, amelyben a hit a világgal szemben aktívan nyilvánul meg. Ez a mozzanat ismét csak akkor érthető meg teljesen, ha a további mozzanat (fáradozás a szeretetben) mellé helyezzük. A fáradozás nyújtja a cselekedetek döntő jegyét. Ez azt jelenti, hogy túl kell lépni mindenkor konkréción, túl a munkán, amelyben megnyilvánul a kimeríthetetlen szeretet-parancsig. Ebben az értelemben a fáradozás nem az emberi cselekvés és az általa alkotott tárgy között áll fenn, hanem inkább a kimeríthetetlen feszültséget jelzi, mely a szeretetparancs követésével együtt jár. Másfelől figyelembe kell venni azt is, hogy egyedül „a hit képes gyümölcsöt teremni”.⁴⁶ A nyert perspektívából a genitívusz (a hit perspektívája), mely a munkát/cselekvést és a hitet összeköti, nem annyira objektív értelmű, mit inkább szubjektív: a hit nem egy előállítható nóvum, hanem egy spontán önmaga-adódásban az evangélium által gyümölcsöző termékeny valami. A hit és szeretet, a fáradozás és munka szemantikai közelségének e rövid ábrázolása által a *hypomoné* jelentését erősítettük meg: hű maradni, helyben maradni, kitartani a kivívott helyen, azaz a hit befogadásá-

⁴⁵ Ld. 1Thessz 1, 3.

⁴⁶ Gal 5, 22.

nál. Itt fontos szerepet játszik a szilárdság a kísértések ellen. A hit hűségben való megmaradás. Ez a hű-maradás (*Treubleiben*), mely egzisztens pozíció utal a múltbeli kapcsolatra, az ótestamentumi összefüggésre, amelyben gyökerezik Pál hitfogalma. Éppen, mivel az istennel való viszony fennállóként posztulált, az egzisztáló Isten alapja és nem objektuma az ószövetségi hitnek, bizalomnak, ezért a hit-fogalom nem direkt módon érinti Istent magát, hanem sokkal inkább először azt, amit a vele való viszony nyitva hagy a jövő számára: az eszkatologikus ígéretet.⁴⁷ Az egymást keretező idői perspektívák, amelyek a hit fogalmának analíziséből tűnnek elő annak ószövetségi felfogása óta, kiemelik a hit keresztény megértésében jelen levő növekvő, fokozódó mozgás újdonságát.

Heidegger felhívja a figyelmünket arra is, hogy a mozgás-irányra figyeljünk, a megtérés irányára: „És miként tér-tetek meg az Istenhez a bálványoktól, hogy az élő és igaz Istennek szolgáljatok és várjátok az ő fiát az égből...”⁴⁸ Itt feltűnnek már a hit különböző dimenziói, amelyeket Pál példaként említ minden hívő számára. Heidegger megjegyzi, hogy egyik idői dimenzió előlépésével a másik nem kerül véglegesen a háttérbe. Az elfogadott hit múltja, a cselekvés jelene és az eszkatologikus ígéret jövője dinamikusan egymásra utalnak. A megtéréssel kapcsolatosan pedig elmondható, hogy Pál a Gal levélben beszél a helyes iránytól való eltérésről is: a tévedésről, a bálványokhoz vagy a törvényekhez való visszatérésről. Ez utóbbiak mély különbsége ellenére abban hasonlítanak, hogy példát szolgáltatnak a szolgálai viszonyra, mellyel szemben a keresztény üzenet egy új alternatívát mutat.

A keresztény hit a Jézus Krisztusban való hit. Az istenhez való viszony megújult a Jézus Krisztusba vetett hit által. Erről az új kezdetről beszél Pál a Gal 2, 16-ban. Pál nézete szerint a Krisztusban (*eis*) való hit elengedhetetlen feltétel a

⁴⁷ Ld. ehhez: R. Bultmann: *Die Theologie des Neuen Testaments*. 90.

⁴⁸ 1Thessz 1, 8–9. [Kiemelés tőlem – K. E.]

kapcsolat megújulásához és következésképpen az Istenbe (*proszo*) vetett hit elérésének.⁴⁹ E felfogás szerint a Krisztusba vetett hit nem rakódik rá egyszerűen az Istenbe vetett hitre úgy, hogy az Ótestamentumi hit-intencionalitás súlypontja elmozduljon, hanem inkább egy új kikötést állít fel. Heidegger Pál alapján a Krisztusban való hitet elsősorban nem egzisztenciájában való hitként értelmezi (s nem is olyan ótestamentumi bizalomként, hogy annak egzisztenciája, akiben hisz, egyszerűen előfeltételezett), hanem sokkal inkább azt jelenti: hinni abban, amit ez az egzisztencia jelent, és amit okozni tud az üdvtörténet síkján. Ezért a Krisztusba vetett hit a Krisztusból és Krisztusról kinyilatkoztatott üzenet igenlését jelenti. A „Krisztusban való hit”⁵⁰ kifejezésnek magyarázatát az 1Thessz 4, 14-ben találjuk, ahol az apostol emlékezteti a gyülekezet tagjait, hogy miben kell hinnünk: „Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadott, azonképpen az Isten is előhossa azokat, akik elaludtak a Jézus által, ő vele együtt.” Pál bevezet egy olyan principium individuationis, amely nem egy lényeg-meghatározás. Jézus különösségét egy történet adja: meghalt és feltámadt. Ennek megértése bennünk is el kell, hogy indítson egy hasonló folyamatot: meghalunk (óemberül) és feltámadunk (újemberként), krisztuskövetőként, ahogy ez Pállal is megtörtént. A drámai szerepcseréről is szólnunk kell: Krisztus átveszi a szolgáló szerepét azért, hogy a hívőt felemelje egy nem önmaga által kiérdemelt fiúsághoz. Ezek a megjegyzések azt szolgálták, hogy szintetikus formában felfedjék a „Krisztusban való hit” tartalmi implikációit. Krisztus megszabadító munkája által lehetővé válik a hívőknek Krisztussal való közössége, melyet Pál így tapasztalt: „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve, többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem.”⁵¹ A hívő együtt viszi véghez, azaz részt vesz a keresztre feszítésben, ezáltal megismételheti a

⁴⁹ 1Thessz 1, 8.

⁵⁰ Gal 2, 16.

⁵¹ Gal 2, 20. Krisztus és a hívő egyidejűségének gondolatát Kierkegaard részletesen vizsgálja.

halál átfordulását az életre: a törvényben való haláltól átme-
het a Krisztusban való élethez. Itt tehát egy olyan
egzegetikai kulcsot kapunk a hívők Krisztussal való közös-
ségének (*koinónia*) megértéséhez, mely a hívő öninterpretá-
cióját Krisztus egzisztenciájának történeti sémájában ala-
pozza meg. Visszatérünk egy pillanatra ahhoz a gondolat-
hoz, hogy Krisztus nem a hitt objektumot jelöli, azaz nem
lehet egyszerűen egy doxológiai hit-referencia, mivel éppen
olyan kognitív tartalmi meghatározásra korlátozódna ezál-
tal, mely a megtérés folyamatát annak folyamatos mozgásá-
ban fenntartóztatná. A megtérés folyamat, mozgásban kell,
hogy maradjon. Ezt segíti elő a páli nyelvezet. Megfigyelhet-
jük a Krisztus-definícióról való lemondást, mely megvála-
szolná a Krisztus jelentését *Vorhandenheit* (előzetes bírás,
meglét, kéznél-lét) módján.⁵²

Nem az a cél, hogy statikusan meghatározzuk „micsodá-
ját”, hogy ez a „mi” felértékelésével bénítóan hasson és
háttérbe szorítsa a megtérés-mozgásra való felhívást.
1Thessz 4, 14 szerint hinni Krisztusban annyi, mint hinni
halálában és feltámadásában. Ebben a szakaszban Krisztus
olyan történeti meghatározottságokkal definiált, amelyek
nem egy objektum definiálásához ragaszkodnak, hanem
Krisztustól átlépnek a hitviszonyra, és ezáltal lehetővé te-
szik a mozgatottságot, amely megalapozza a vallásos
intencionalitást. Felhívjuk még egyszer a figyelmet arra,
hogy Krisztus feláldozása lehetővé teszi a meghatározások
kicserélhetőségét (*koinónia Christi*) Krisztus és a hívők kö-
zött: a krisztusi kereszthalálnak megfelel a hívő halála a
törvénnyel szemben, és a Krisztus felemeltetése megfelel a
hívő szabadságának mint új életformának. Krisztus és a
hívő a haláltól az élet felé való átmenetében egyesül
(*koinónia*). A *koinónia* egyszerre utal a Krisztusban való kö-
zösségre egy esemény értelmében, ugyanakkor etikai követ-
kezményre is: a felebarátunkkal való viszonyt többé nem a

⁵² Például egy olyan mondatforma, mely azt állítaná, hogy Krisztus Isten
Fia (*est, isz*).

törvény követése szabályozza, hanem az *agapé* instanciájának alávetett. Heidegger megtérés-értelmezése a „végbemenés-történeti”.⁵³ Az *időbeliségre* és *mozgatottságra* utal.

Formális aspektusában a megtérés a mozgatottság tematizálásaként jelenik meg. A megtérés végbemenés-szerű mozzanata egy új életre való döntésre vonatkozik: saját egzisztenciánkba avatkozik be. A Krisztus-közösség (*koinónia*) azáltal megy végbe, hogy a hívő bevonódik az evangélium által kinyilatkoztatott Krisztus történeti meghatározásaiba.

2. 4. Az idői perspektívától az egzisztencia mozgatottsága felé

Amint láttuk, Heidegger elemzése szerint a hit, remény, szeretet fogalmak szoros viszonyban jelennek meg a Thesszalonikaiakhoz írt levél elején. Ezek koordináták, melyek segítségével felvázolható a hívő számára egy viselkedésminta. A fogalmak esetében egybecsengő szemantikai dimenziókra is találtunk, és egyik fogalom fő jelentése már többé vagy kevésbé elrejtve a másik jelentéseiben is benne van és utal ezekre. Mindenik fogalomban a vallási intencionalitás egészében képviselt, mégis minden egyes fogalom jellemzése egy bizonyos idői dimenzió elsőbbségét nyújtja. Ám ez a dimenzió egyúttal tartalmaz utalást a többi látens mozzanatra. Ezek a szemantikai dimenziók találhatók az élettapasztalat történeti struktúrájának alapjánál. A hit témájával kapcsolatosan a vezérfonalat az igehirdetés, az üzenet igenlése képezi, mely valakit hívővé tesz. Ez képezi a levél vezérmotívumát Heidegger szerint, és ezért válhat az elemzés alapvonalává. Itt az üzenet befogadása megfeleltethető a hit jelentésének. A thesszalonikaiak kereszténnyé válásukban az üzenet befogadásával példaképekké (*typon*) lettek minden más gyülekezet számára. A befogadás nem passzivitást jelent, hanem itt egy üdvhozó hatásról beszél-

⁵³ M. Heidegger: GA 60. 93.

hetünk (*en dynámai*), melyen keresztül az isteni cselekvés teljessége jut kifejezésre.⁵⁴ Az evangélium a hívő jelenében tovább hat. Nagyon fontos megjegyeznünk azt is, hogy Pál és beszélgetőpartnere egy közös alapeseményre utalnak, ugyanabban az emlékezési dimenzióban találkozhatnak. Fontos tehát az *emlékezés* fogalma.⁵⁵ A dialógus megtörténését ez a közös alap teszi lehetővé. A thesszalonikaiak „valamivé vált, megváltozott léte” (*Gewordensein*) egy elsajátító múlt,⁵⁶ mely egy esemény-összefüggésben áll, és ez bevonódik az Istennel való hatásösszefüggésbe. Az elfogadással az elfogadó belép az istennel való hatásösszefüggésbe. Amit elfogad, érinti a faktikus életben, önviszonyulása hogyanját érinti. Az elfogadás önmagában egy fordulat Isten előtt.⁵⁷

A tapasztalat időbeli struktúrájának hasonló feltárására alkalmas a remény fogalma is: arra utalja a hívőt, hogy kitegye magát az eszkatológiai időnek és ennek jelenére való biztosíthatatlan hatásának. Itt is a viszony végbemenés-összefüggése az isteni kezdeményezésre hagyatkozik, mely ez esetben nem egy felhívás pozitív módján jut kifejezésre, hanem inkább a jelen (*a parúzia* előtti idő) visszatartása által, mely egyúttal biztosíthatatlan és megterhelt. A hitvégbemenés a helyzet bizonytalanságára figyelmeztet, mely csak a reményben győzetik le. A reményben impliciten meglévő „tudás” két ellentétes tapasztalásmódra bontható:

1. éber remény, mely kész nyitottnak lenni a teljességében soha át nem látható szituáció instanciája számára és melynek tudása éberségben jut kifejezésre.

⁵⁴ Az üdvhozó hatás a következőképpen jut kifejezésre: pl. 1Thessz 1, 5: „Hogy a mi evangéliumunk tinálatok nem áll csak szóban, hanem isteni erőiben is, szentlélekben is, sok bizodalomban is, amiképpen tudjátok milyenek voltunk közöttetek tiértettetek.” Gal 3, 25: „de miután eljött a hit, többé nem vagyunk a nevelőnek alávetve.” Gal 4, 4: „Mikor pedig eljött az időnek teljessége...” Ezek mind valamilyen eseményre utalnak, történésre, mely új viszonyt nyit a hívő és Isten között.

⁵⁵ 1Thessz 1, 2–3, 1Thessz 3, 6.

⁵⁶ A *Lét és idő*-beli *Geworfenheit* (belevetettségi) prefigurációjának tekinthetjük a *Gewordensein* fogalmat.

⁵⁷ Vö. M. Heidegger: *i.m.* 93.

2. hamis remény lép fel az elsővel szemben, mely az eszkatologikus kitörést előrelátni szeretné, és ezzel egy időben praktikus követelése elől menekül. Heidegger ezt *einstellungsmässige Erwartung*-nak nevezi.⁵⁸

A *Kairos* bizonytalanságának páli tematizálásában belép a nyugtalanság (*θλιψις*, *thlipsis*) egzisztenciamódja. A nyugtalanság keresztény terminológiáját Heidegger átfordítja fenomenológiára a „das Vollzugshafte” terminust alkalmazva:⁵⁹ „az időbeliséget végbemenésszerűen megélni”.⁶⁰ Az így interpretált eszkatológiai üzenet szembeállítható azoknak az üzenetével, akik békét és nyugalmat hirdetnek. Pál ez utóbbi esetben olyan életmódra irányuló tanítást lát, mely letagadja az időbeliség alapidimenzióját. Hogy az időbeliség negációja nem tagadhatja az idői negáció-végbemenést, ez a második Thessz. levél-értelmezésben tűnik elő. Heidegger saját megjegyzéseit a 2Thessz 2, 10-re irányítja: „és a gonoszságnak minden csalárdságával azok között, aki elvesznek (*apolhymenoi*), mivelhogy nem fogadták be az igazságnak szeretetét az ő üdvösségükre”. Heidegger az ebbe a versbe belefoglalt negációt *végbemenésszerű nem*ként szemléli. Ez a *nem* ellenáll a hitvégbemenésnek, de nem tudja tagadni az alapjánál található tapasztalati időbeliséget. „Az *ouk* (nem) nem egy privatív nem, és nem is egy negatívum nemje, hanem a *végbemenésszerű nem* (Vollzugsmäßige Nicht) értelmével bír.”⁶¹ A *végbemenésszerű nem* nem a végbemenés elutasítása, nem a végbemenésből való ön-kiállás. Hogy ezt a végbemenésmódot tovább pontosítsa a békehirdetőket az 1Thessz-ből egyenrangúvá teszi az elveszőkkel: ők rombolnak, mivel rendelkeznek a *Parúzia* (Krisztus második eljövele) képzszerű felfogásával, és ez nem tudja feltárni a saját életvitelre utaló lehetőségeket. A negáció-végbemenés ennek megfelelően tapasztalás-végbemenés: a teoretikus beállítódásnak megfelelően várni egy most elképzelt Parúzia

⁵⁸ Vö. uo. 103.

⁵⁹ Uo. 109.

⁶⁰ Uo. 117.

⁶¹ Uo. 109.

jövőbeli beigazolódására. Itt arról van szó, hogy az időbeliség idői megtapasztalása átváltozik egy teoretikus, elképzelésszerű tapasztalássá, mely félreismeri az időbeliséget.

Összefoglalva a páli levelek interpretációját, elmondhatjuk, hogy a páli buzdítás, mely a keresztények közösséget virrasztásra, éberségre szólítja fel, nyilvánvalóan meghatározóvá válik Heidegger gond-felfogásában. Heidegger érzékeny az iránt, hogy a keresztények élete teljesen a gond jegyébe helyezhető. Ezért kihangsúlyozza a gond félelmetes (szorongással összefüggő) dimenzióját: a keresztény élet számára nincs semmilyen biztonság, a faktikus élet keresztényi alapjellemezője a bizonytalanság/biztonság-nélküliség (das Unsichere), mely nem véletlenszerű, hanem szükségszerű, és ezt a bizonytalanságot kell kitartaniuk.⁶²

A Parúziára való figyelem, az éberség szükségességének kidomborításával láthatóvá válik a keresztény fakticitásban jelen levő gond: a törődés. Ez összefügg azzal a tudással, hogy tudják az 1Thessz 5 szerint „az Úrnak napja úgy jó el, mint éjjel a tolvaj”.⁶³ Aki pedig Krisztus visszajövetelével kapcsolatosan világi spekulációkba, racionalizációba kezd, az „önmagától messze szalad”.⁶⁴ Heidegger kitart amellett, hogy Pál számára a legfontosabb az önmagunkhoz való visszatérés, valamint a jövőre vonatkozóan az a gondolat, hogy alapvetően a jövő nem áll rendelkezésünkre.

Itt olyan típusú tudásról van szó, amiben nincs semmi teoretikus, hanem inkább egy szituáció-megértésben áll.

⁶² „Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutenheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen.” – Uo. 105.

⁶³ Uo. 151. Itt nem arról van szó, hogy a keresztények nem tudják, hogy mikor jön el másodszor Krisztus, hanem arról, hogy pontosan tudják, hogy hogyan jön el: hirtelen. Ezért kell ébernek és józannak lenni, azaz önmagunkat bírni (szemben a részekkel vagy alvókkal, aki felkészületlenek, nem bírják önmagukat).

⁶⁴ Uo.

Lényegében a kurzus fő témájának tekinthetjük a teoretikus tudás elvetését egy, a saját szituációhoz kötődő tudás érdekében.⁶⁵ Nem a *Παρουσία* (*parousía*) „mikorját” (*Wann*) kell kalkulálással meghatározni objektív időterminusokban, hanem ki kell tartani, el kell viselni küszöbönálló, fenyegető közelségét. A várakozás „hogyanja” (*Wie*) a fontos, a saját-viselkedésünk, Istennel való viszonyunk, önmagunk *Isten színe előtti* megváltozása, beteljesítése/aktualizálása: a hit munkája, a szeretet fáradozása és a reménység állhatatossága révén.⁶⁶

Tehát egy olyan tudásról van szó, mely az önmaga szituációjának megértéséhez kapcsolódik. Az üdvösség érdekében egy olyan praktikus bölcsességre van szükség, amely együtt jár a törődéssel, félelemmel és reszketéssel.⁶⁷ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a keresztény törődés, szorongás lehetővé teszi a faktikus élet tapasztalatának valós magáévá tételét. Arra következtet, hogy a keresztény *Bekümmernung* (aggódó törődés) megnyit egy autentikus időiséget.⁶⁸

⁶⁵ Ld. ehhez uo. 72, 88, 90, 107, 112, 124, 148.

⁶⁶ 1Thessz 1, 3. Ld. ehhez Heideggernek az 1Thessz levéllel kapcsolatos diagrammját (*formales Schema*), amely a páli levélből kiemelt görög fogalmakat tartalmaz. – Uo. 96.

⁶⁷ Vö. Fil 2, 12.

⁶⁸ A Szentírást ismerő olvasó a következő ellenvetéssel élhetne az aggódás (*Bekümmernung*) fogalmával szemben: a Biblia több helyen is arra szólít fel, hogy vessünk el minden aggodalmaskodást, hogy ne aggódjunk a holnapért. Ahhoz, hogy a heideggeri olvasatot megértsük, hasznosnak bizonyulhat Bultmann *μέριμνα*-elemzése. Ld. R. Bultmann cikkét „μέριμνάω, προμεριμνάω, μέριμνα, ἀμεριμνος”, in Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 592–593. Valamint R. Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*. 187, 199. Bultmann többek között bebizonyítja, hogy a sztoikusok terminusa nem a *μέριμνα*, ahogyan azt Burdach és Heidegger gondolta, hanem a *phrontisz*.

Bultmann, aki Heidegger kollegája Marburgban, fényt derít arra, hogy az Újszövetség szerint mi lehet a gond értelme az emberi életre vonatkozóan. Bultmann szerint, ha Jézus így beszél: „Ne aggodalmaskodjatok a ti éltetek felől, hogy mit egyetek és mit igyatok; sem a ti testetek felől, mibe öltözködjetek. [...] Ne aggodalmaskodjatok tehát a holnap felől [...] Elég minden napnak a maga baja.” (Mt 6: 25–34), akkor nem azért mondja mindezeket, hogy az ember életéből teljesen kiiktassa

A páli fogalmak fenomenológiai feltárása bizonyítékot nyújt a tapasztalat olyan struktúráihoz, amelyek a faktikus élettapasztalat sajátjai, és megerősítik Heideggert abban a feltételezésében, hogy összhang van az őskeresztény tapasztalat szerkezete, tagoltsága és idői jellegű eredendősége között. Heidegger egy mögöttes struktúrát kutat: a tapasztalat időbeli körforgását, amely többé-kevésbé minden tapasztalat-összefüggésben benne rejlik. A heideggeri analízis végeredményben kimutatja:

1. a keresztény vallásosság benne van a faktikus élettapasztalatban, ez tulajdonképpen ő maga („Urchristliche Religiosität ist *in der faktischen Lebenserfahrung*. Nachsatz: sie ist eigentlich *solche selbst*.”);

2. a faktikus élettapasztalat történeti: a keresztény tapasztalat az időt magát éli meg. („Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Nachsatz: die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst.”⁶⁹)

A pre-kereszténység nem tapasztalja az időbeliséget a maga totalitásában. Bár a hitetlenség (inautentikus) mindig

a gond dimenzióját. Inkább csak ellentmondani akar annak a veszélyes illúciónak, amit az aggodalmaskodás nyújthat, tudniillik, hogy a mi gondunk (*μέριμνα*) által nekünk hatalmunk volna biztonságunkat megszerezni. Tehát nem az ember hatalmában áll biztosítani jövődjét, bármilyen gondterhelt legyen is. Ugyanakkor – Bultmann olvasatában – ez nem jelenti azt sem, hogy akkor az ember mindig biztos lehet abban, hogy az ő életét Isten biztosítja, hanem arról van szó, hogy a maga biztonságát világi eszközökkel kereső embernek megmutattatott, hogy elsősorban Isten országával kell foglalatosskódnia. A *μέριμνα* (aggódó, nyugtalan) tehát a valamivel vagy valakivel való gondos törődés kifejezésére szolgál. Az 1Kor 7, 32–34 megmutatja, hogy egymással ellentétes jelentésben is közreműködhet: tárgyai lehetnek egyrészt a világ dolgai, másrészt az Úr dolgai. Az első esetben az ember miközben rendelkezni kíván a világgal, ténylegesen rabjává válik. Ez a földi dolgokkal való gondoskodás azon a tévhiten alapul, hogy a világi módon rendelkezésünkre álló dolgokkal biztosítható az élet, hogy az önhatalmú előrenyúlással az ember biztosíthatja magát a jövőre, illetve megőrizheti a jelenlegit a jövőre. Ezzel ellentétben áll az Úr szerinti aggodalmaskodás, mely a világi aggodalmaskodás szemszögéből akár gondtalanságnak minősülhet (ám csupán abból a perspektívából).

⁶⁹ A *leben* itt tranzitív igeiként értett.

megelőzi a hitet (autentikus), Heidegger felhívja a figyelmet arra, hogy az inautentikusnak nincs tudomása inautentikusságáról. Autentikusnak lenni pedig azt jelenti, hogy tudatosan felvállalom inautentikusságomat (hitetlenségemet) mint múltamat, mely megelőz, és inherensen, elválaszthatatlanul örökre az autentikussághoz tartozik.

A korai Heideggernek ezek a gondolatai erőteljesen hatottak Bultmann munkásságára a hit és a döntés, az idő és a döntés viszonyának elgondolására. A hit kérdésében való döntés esetében Bultmann szerint nem arról van szó, hogy két különböző jövőről, mint a jelen pillanatában magát egyaránt felkínáló két egyenértékű lehetőségről születik döntés. A „hitetlenség” semmiképp nem tekinthető döntés teremtette jövőnek. Ez a két egzisztenciamód nem egymástól és az időtől független alternatívaként jelenik meg, hanem sokkal inkább a jövő melletti döntésként (hit) és a múlthoz való ragaszkodásként (hitetlenség). Bultmann a „bűn” és az „élet” ellentétét úgy fogja fel, hogy a *bűn* nem más, mint a „rendelkezésre álló igenlése”, „az elmúlóhoz és már mindig is elmúlthoz való ragaszkodás”, „önmagába kapaszkodása a világnak, mely marad a régiben”. Ezzel szemben az *élet* a múlttól való szabadság, „eloldottság minden világi rendelkezésre állótól”, tehát szabadulás a világtól, azaz a „biztonság feladása”. Bultmann Heideggertől kapott ösztönzését nagyon jól tükrözi a következő idézet: „...az ember történetien egzisztál, az önmagáért való gond jegyében, mely a szorongáson alapszik, s mindenkor ama múlt és jelen közötti döntés pillanatában él, hogy el akar-e veszni a kéznéllevő (das Vorhandene) »az« ember világában, vagy pedig biztonsága feladásával (Preisgabe) és jövőjére való, fenntartás nélküli felszabadulásával (Freigabe) tulajdonképpeniségét akarja elnyerni.”⁷⁰

⁷⁰ R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie*. 41.

3. Befejezés

Formálisan tekintve a konverzió olyan történeti dimenziót (*das Historische*) tesz ki, mely az életösszefüggés dinamikus jellegének alapjánál található Heidegger szerint. A megtérés ennek megfelelően végbemenés-történeti megértésként ragadható meg, amennyiben azzal a funkcióval bír, hogy az egzisztencia mozgatottságának idői kiterjedését hozzáférhetővé tegye. A heideggeri kommentárokból különbséget kell tennünk a végbemenés-történeti megértés különböző formái között, mint:

1. egy olyan forma, amely a hívő élet egzisztenciámódjában, a megtértében nyeri el teljes interpretációját;

2. a mozgás, mozgatottság, amit a megtérés követ és a fenomenológia kutat;

3. végül egy olyan lehetővé tevő struktúra, az időbeliség megvilágítása, amely konstitutív alapja az élet tapasztalásmódjainak és a tapasztalás hívő verziójának példaszerű konkretizálását adja.

A fenomenológiai megértés azért veszi igénybe a páli írásokat, hogy saját eredendő szándékát megvilágítsa: az élet struktúrájának mélyebb hermeneutikájához jusson el. Hogy elérje ezt a fenomenológiai célt, Heidegger elemzése nem korlátozódik a páli levelek magyarázatára, hanem sokkal tovább megy a *redukció ad essentiam* felé, ami által ezeknek a fogalmaknak a lényege megelérhető az élettapasztalat struktúrájában. Ez az eljárás azonban problematikus, amennyiben a fenomenológiai szándék miatt kizárja a specifikusan keresztényit, hiszen az élettapasztalatnak mint olyannak az alapstruktúráit kívánja feltárni. Heidegger egy sor zárójelezést visz véghez, úgy, hogy a páli kifejezőmód valódi intenciójától, a hitvégbemenéstől átugorhasson a fenomenológia alaptémájához, azaz a faktikus élettapasztalat alapjánál rejlő idői struktúrákhoz.

Keresztény gyökerek Heidegger gond fogalmában. Gond és idő

1. Bevezetés

A *gond* heideggeri fogalmának kialakulásában fontos szerepet töltöttek be a görög-keresztény források, amelyekre Heidegger maga utal a *Lét és idő* 42. §-ának egyik lábjegyzetében.¹ Erőfeszítést igényel e lábjegyzetben történő heideggeri enigmatikus utalás/útmutatás megvilágítása; ennek érdekében e tanulmányunkban egy részfeladatot vállalunk: csupán azt vizsgáljuk meg, hogy a gond fogalom miként ölt formát Heideggernek a keresztény faktikus élet hermeneutikájáról és Szent Ágostonról szóló kurzusaiban,² valamint azt, hogy milyen fogalmak tekinthetők a heideggeri gond előképének.³ Egy másik tanulmány célja lehetne – szorosan e mostanihoz kapcsolódva – tovább nyomon követni a változásokat a heideggeri Arisztotelész-kutatások alapján.

Mielőtt rátérnénk a keresztény források vizsgálatára az említett kurzusok alapján, térjünk vissza egy rövid időre a *Lét és idő* 42. §-ához. A *Lét és idő* központi témáinak nagyrészével ellentétben Heidegger a gond fogalmát (amely szintén központi témának tekinthető) nem veti alá a hagyományos értelemben vett fenomenológiai destrukciónak. A 42. §-ban e fogalom antik eredetét emeli ki, ami e foga-

¹ „A μέριμνα [gond] már a sztoában is bevett terminus volt, és az Újtestamentumban, a Vulgatában mint sollicitudo tér vissza. A jelenvalólét jelen egzisztenciális analitikája a »gondra« irányult. A vizsgálódásnak ezt az irányát azzal összefüggésben választotta, hogy kísérletet tett az augustinusi, azaz a görög-keresztény antropológia interpretációjára, tekintettel azokra az alapvető fundamentumokra, amelyeket Arisztotelész fektetett le ontológiájában.” – M. Heidegger: *Lét és idő*. 358.

² M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60.

³ Itt különböző páli, ágostoni, Kierkegaard-i, heideggeri fogalmakra gondolunk: μέριμνα, curare, kétségbeesés, törődés, aggodás stb.

lomnak ontológiai hangsúlyt kíván adni. Lássuk tehát, melyek azok az antik források, amelyekhez Heidegger kapcsolni igyekezett a maga gond-felfogását.⁴

Hyginus Cura-fabulája, melyet Heidegger a *Lét és idő* közepeén elevenít fel, nagyon furcsán ékelődik be az őt körülvevő pusztán ontológiai analízisekbe. Ez a latin fabula valószínűleg egy görög mitológiai témából ihletődik. Heidegger szándéka az lehetett, hogy ontológiai elemzésének egy ontikus megerősítést adjon. Emlékszünk, hogy a fabula végén Saturnus a következő döntést hozza: mivel elsőként a „gond” formázta meg az agyagból teremtett lelkes lényt (a „homo”-t), ezért az a „gondé” lesz, ameddig csak él.

Egyes interpretátorok, mint pl. H. Blumenberg is,⁵ a fabulát a *Lét és idő* egészéhez képest értelmezték, gnosztikus ihletésű mítoszról beszélve. Egy ilyen perspektíva túlhangsúlyozza a heideggeri önmegismerés témájának fontosságát, figyelmen kívül hagyva más hermeneutikai lehetőségeket. A fabulát valóban nem mellőzhetjük teljesen, nem tekinthetjük csupán pihenő szünetnek a mű közepén, ugyanakkor nem is túlozhatjuk el szerepét, valamint szimbolikus értelmét. Ugyanezt tartjuk érvényesnek a Seneca idézetre is, mely a fabula bemutatása után következik a *Lét és idő*-ben. Heidegger a fabulára meg a Seneca passzusra K. Burdach *Faust und die Sorge* c. tanulmánya révén bukkant rá, amely Goethe *Faust*-jában található gond-fogalom antik forrásairól szól. Közben a gond témája Heidegger filozófiai reflexiójának már több éve fontos pólusa volt. Sem ez a fabula, sem Seneca nem tekinthető tehát igazi antik forrásnak a gonddal kapcsolatos kérdések heideggeri felvetésében.

Milyen szerepre gondolhatunk mégis a Cura-fabula kapcsán? Miért áll ott ez a fabula a *Lét és idő*-ben? Annie Larivée – Alexandra Leduc francia szerzőpáros szerint a fabula

⁴ A kapcsolat vizsgálata hozzájárulhat a *Lét és idő*-nek a hagyomány folyamatában való elhelyezhetőségére vonatkozó kérdés tisztázásához.

⁵ H. Blumenberg: *Le souci traverse le fleuve*. 219–222.

leginkább szintetizáló szerepet kap: az ember gondban-levő természetének tablóját nyújtja.⁶

Ahhoz, hogy Heidegger valódi forrásait megismerjük, máshol kell kutatnunk. Heidegger egy másik 'történelmi' tanúságtételt említ az emberi lét mint gond víziójának fenn-tartása érdekében. Ez sokkal fontosabb, bár gyakran mellő-zik, vagy kevésbé ismerik fel az értelmezők. A gond mint kitüntetett interpretatív perspektíva genézisét kell vizsgál-nunk Heidegger saját gondolkodásán belül. Ehhez pedig Heidegger maga adja meg az útmutatást a 42. §. már idézett – látszólag kevésbé fontos, de lényegében döntő pontosítást nyújtó – lábjegyzetében.⁷ Heidegger az ágostoni antropoló-gia és az arisztotelészi ontológia kapcsolatára utal. Fel kell tennünk tehát a kérdést, hogy milyen módon ösztönözhet-e Ágoston és a kereszténység, valamint Arisztotelész a hei-deggeri értelmezési perspektíva kialakulását. Milyen szerep jut külön-külön e szerzőknek a *Lét és idő* gond fogalmához vezető úton?

Dolgoztunk további részében, amint már említettem, csak a keresztény forrásokkal kívánunk foglalkozni annak tudatában, hogy ezeket sem meríthetjük ki egyetlen tanul-mányban.⁸

2. A *gond* témájával való első kontaktusok. A faktikus keresztény életpasztalat Szent Pál levelei alapján

Heidegger 1921-es kurzusában (*Augustinus und der Neuplatonismus*) kezdi gondolkodása középpontjába helyezni a *gondot*. De a fogalom már nagyon érdekes formában az 1920-as kurzusban is megjelenik, amely a szemlélet és kife-jezés fenomenológiájáról szól (*Phänomenologie der Anschauung*

⁶ Annie Larivée et Alexandra Leduc: *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*. 30–50.

⁷ Ld. az 1. lábjegyzetünket.

⁸ E dolgozatunkban figyelmen kívül hagyjuk többek között Schleiermacher és Dilthey hatását Heideggerre.

und des Ausdrucks).⁹ E kurzus mottója Kempis Tamás *De Imitatione Christi*-jéből vett idézet: „Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteposit.” (A belső ember előnyben részesíti a maga gondját minden más gondnal szemben.)

Az *Imitatio* mint a *Devotio moderna* óriási mozgalom része (1000 körül) mély hatást gyakorolt a keresztény szellemiségre: a lelket interiorizálódásra hívja fel Jézus Krisztus felé fordulva, azért, hogy ne legyen a külső gondok szétszóró hatásának martaléka. A racionalizáció veszélyei is lelepleződnek. Az imitatio szelleméhez közel álló fiatal Heidegger maga is próbálja leleplezni azokat a veszélyeket, amelyek a filozófiára leselkednek: annak a veszélye áll fenn, hogy a filozófia elfordul az ő valódi feladatától és arra korlátozódik, hogy leírja az egyszerű „világnézeteket”, amelyek egy pontos civilizációs ideál szerint rendszerezettek és egy értékhierarchiába vannak bezárva. Az 1919-ben elkezdett kritikájához hűen¹⁰ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a filozófiának nem szabadna az életet olyan objektummá tenni, amelyet a gondolkodás teoretikusan rögzített, sztereotipizált. A filozófiának arra kell törekednie, hogy az életet a maga eleveenségében, mozgalmasságában ragadja meg, ezért a saját-világra (*Selbstwelt*) kell koncentrálnia, a *Dasein* sajátos egyedi történetiségére, konkréciójára. Ezekről úgy kell elszámolni a filozófiának, mint folyamatosan megvalósulásban levő tapasztalatokról. Heidegger pedig megjegyzi, hogy a tapasztalat nem egy megismerési folyamat, hanem az élő résztvevő-lét/érdekelt-lét (*Beteiligtsein*), ami azt jelenti, hogy törődő gondoskodásban vagyunk (*Bekümmertsein*), oly módon, hogy az Önmaga folyamatosan determinált a gond, a

⁹ E kurzus destrukciós szándékát Th. Kisiel mutatja ki Heidegger Natorp- és Dilthey-kritikájának felvázolásával, mely kritika egyrészt az *a priori* problematikájára, másrészt a átélés problematikájára irányult. – Vö. Th. Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. 123–137.

¹⁰ Ld. M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. 87–88, 117, 210.

törődés (*Bekümmierung*) által.¹¹ Heidegger emlékeztet arra, ami szerinte a filozófia valódi feladata: a figyelmet egy konkrét és élő Önmaga gondja felé orientálni. A *Selbstbekümmierung* témája jelen van az *Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'*-ban is (1919-1920).¹²

A filozófia és a faktikus élet kapcsolatáról Heidegger az 1920/1921-es téli szemeszter ideje alatt tartott kurzus elején is részletesen beszél, amint azt a GA 60. kötetéből tudjuk.¹³ Heidegger szerint a filozófia a faktikus élettapasztalatból ered és ide tér vissza. Feltehető az a kérdés, hogy mit kell értenünk a faktikus élettapasztalat alatt? Egyrészt a tapasztalás *aktusát*, másrészt azt, *amit* tapasztalunk. Az aktív és passzív értelmet egyaránt fenn kell tartanunk, soha nem szakíthatjuk szét, mintha két különálló dologról lenne szó. A tapasztalás nem pusztán kognitív tapasztalat, nem azt jelenti, hogy pusztán racionálisan tudatossá tettem valamit. Másrészt nem is pusztán passzív találkozás, hanem aktív formálás és magabiztosság is kapcsolódik hozzá. A „faktikust” szintén nem passzívan (nem episztemológiailag) kell elgondolnunk mint okságilag determináltat, hanem a „történetiből” kell megérteni.

Amit tapasztalunk a faktikus élettapasztalatban, az nem egy pusztán objektum (egy szubjektum számára), hanem több ennél: ez a *világ*, amelyben *élünk*.¹⁴ Ezt Heidegger formálisan tovább artikulálja, így jut el a környező világhoz (*Umwelt*), a közös világhoz (*Mitwelt*) és a saját világhoz (*Selbstwelt*). Az első alatt érthetjük azt a miliőt, amely körülvesz minket, és itt nem csupán materiális dolgokra gondolhatunk, hanem szellemiekre is (lásd tudomány, művészet, vallás). Ebben találjuk a közös világot, amely társas kapcsó-

¹¹ Vö. M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. GA 59. 173–174.

¹² In *Wegmarken*. GA 9. 30–35.

¹³ A GA 60.-ban megjelenő kurzus első fejezete *Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung*. – GA 60. 3–18.

¹⁴ „One cannot live in an object” – jegyzi meg Kisiel ezzel kapcsolatosan a *The Genesis of Heidegger's Being and Time* 154. oldalán.

latainkat jelenti. Az utolsó a saját világ, mely én magam vagyok. Ezeket nem lehet a torzítás veszélye nélkül egymástól élesen szétválasztani, egymás alá helyezni, rangsorolni. A faktikus élettapasztalat mikéntje nem tudatosodik, teljesen feloldódik abban, amit tapasztal. Magamat soha nem tapasztalom aktusok és folyamatok konglomerációjaként, vagy különálló én-objektumként. Abban tapasztalom magam, amit teszek és elviselek, a gondomban, törődésemben vagy a mellőzésben stb.

Ami a filozófia szempontjából lényeges, az az a következtetés, hogy a faktikus élettapasztalat lehet a filozófiai impulzus eredete, de ennek elnyomója is (a hanyatlásra való hajlam miatt). Kisiel úgy látja, hogy Heidegger erénye éppen abban áll, hogy elsőként problematizálja magát a faktikus élettapasztalatot.¹⁵ Heidegger felhívja a figyelmünket arra is, hogy nagyon sok filozófiai elgondolás, mint amilyen a Platóné is, a faktikus élet hanyatlásra való hajlamából nőtt ki. Miért is gondolja ezt Heidegger? Mert úgy látja, hogy az életnek az ideák felé való vonzódása azzal a céllal történik, hogy magát biztosítsa a történelem ellen (Platón útja), a történelemmel (Spengler), vagy a történelemből (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband). Miért van szükség biztonságra? Mert van valami nyugtalanító. Az élet nyugtalanóságát (*Beunruhigung*) ezek a filozófiák mellőzni kívánják egy, a történelemről szóló objektív elmélettel. A biztonságot a történelemnek nevezett objektummal szemben tanúsított kognitív attitűddel érik el. A *Daseint* mint rész-objektumot a nagy objektumból (a történelem teljes objektív történéséből) emelik ki. Heidegger a jelenvalólétet vissza akarja téríteni önmagához, hogy az saját élettapasztalatából értse meg magát eredeti gondjában, nyugtalanágában, aggodalmában. Ez egy megfordítás a történeti problematikájának megközelítésében. A következő kérdések merülnek fel így: Hogyan

¹⁵ Uo. 156. Kisiel itt kiemeli azt, hogy e faktikus tapasztalat problematizálásával lehetőségünk van arra, hogy a hanyatló hajlamot megfordítsuk azáltal, hogy e tapasztalatban magában megtaláljuk az elfordulás motívumait.

viszonyul a saját jelenvalólétem (mint a történelem által már nyugtalanított) a történelemhez magához? Hogyan is áll „a történetivel” az aggódó *Dasein* egyszerűen önmagából kiindulva?

Ahhoz, hogy a filozófia úgy közelítsen az élethez, hogy közben megőrzi annak elevenségét, Heidegger szerint fontos volna egy pre-teoretikus nézőpontot megőrizni. Par excellence pre-teoretikus doméniumnak tekinthető a vallásos szféra; és így már érthető, hogy Heidegger miért szánja rá magát 1920-1921-ben arra, hogy a vallásos élet fenomenológiájáról tartson kurzusokat. Ezeken a kurzusokon fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete a páli levelek alapján.

Heidegger a páli levelek interpretációjakor – ahogy maga állítja – nem szándékszik egy dogmatikai vagy teológiai-egzegetikai értelmezést nyújtani, de történeti vizsgálódást vagy vallásos elmélkedést sem, csupán útbaigazítást egy fenomenológiai megértéshez.¹⁶ Heidegger tudatosan arra törekszik, hogy sem Pált, sem Ágostont ne történeti objektumként vizsgálja, ahogyan például ezt Ernst Troeltsch, a nagy vallásfilozófus teszi. E kiemelkedő keresztények nem tekinthetők tárgynak egy kronológiailag rendezett „idő”-ben, melyet a korukkal együtt a jelen távlatából vizsgálhatnánk. Ami őbennük valóban történeti, az az, hogy kimutathatóan nagyon is élnek, jelen vannak, működnek bennünk ma is, tehát nem pusztá történeti „instanciák”. Először meg kell tanulnunk a történelem ránk gyakorolt hatásának jelentőségét. Heidegger a filozófia és a vallás belső kapcsolatára figyel, megjegyezvén, hogy Troeltsch-nél, aki szerint a vallás az objektumok objektuma, ez a viszony még mindig külsődleges (tudományos). Heidegger nem egy tárgy-történeti meg-

¹⁶ „Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.” – GA 60. 67.

közelítést alkalmaz, hanem aktualizáló-történetit. Kisiel úgy látja, hogy az 1920-21-es akadémiai év legfontosabb hozzájárulása Heidegger fejlődéséhez nem a vallásos tartalomban áll, hanem inkább a hermeneutikai fenomenológia homályos formális kidolgozásában.¹⁷

Visszatérve a páli levelekhez meg kell jegyeznünk, hogy bár Heidegger nem idézi Pált a *Lét és időben*, azért még a páli buzdítás, mely a keresztények közösségét virrasztásra, éberségre szólítja fel, nyilvánvalóan meghatározóvá válik Heidegger gond-felfogásában. Heidegger érzékeny az iránt, hogy a keresztények élete teljesen a gond jegyébe helyezhető. Ezért kihangsúlyozza a gond félelmetes (szorongással összefüggő) dimenzióját: a keresztény élet számára nincs semmilyen biztonság, a faktikus élet keresztényi alapjellem-

¹⁷ A formális jelzés (melyre Heidegger törekszik) bizonyítékeként megemlíthetjük azt a két heideggeri sémát, amelyek páli és ágostoni szövegekből kiemelt fogalmakat tartalmaznak a kereszténnyé válás dinamikájáról. Ezek a görög és latin infinitivusokat tartalmazó sémák, melyek grammatikailag is közvetítik a formális jelzés meghatározatlanságát, nem tekinthetőek csupán pedagógiai segítségként. Ez egy újfajta forma, mely a hagyományos *mathesis universalis* statikus szubjektum–objektum sémáin túlra kíván eljutni. Ezért annak a fenoménnek az intencionális dinamikájához alkalmazkodik, amelyet a fenomenológia artikulálni szeretne. A *logos* tehát magából a fenoménből adódik, nem pedig bármilyen ideál-elméleti viszonyulásból. Ez egy temporális forma tehát. A vallásos tapasztalat a leginkább preteoretikus, és ekként utolsó próbája a fenomenológiai módszernek.

Kisiel figyelmeztet arra a paradoxonra, hogy Heidegger éppen diagrammokat használ a leképezős/reprezentációs gondolkodás destruálására. Az objektív tartalmi képek helyett viszont Heideggernél az aktualizálásra (*Vollzug*) kerül a hangsúly. Így jelenik meg a kereszt (formális jelzés), melyre elhelyezhetjük a faktikus keresztény élet dimenzióit. Magunkra kell tekintenünk ahhoz, hogy megértsük az Isten jó voltának és a hitnek szélességét, hosszúságát, mélységét és magasságát. (Ef 3, 18–19.) A szélesség, hosszúság, mélység és magasság itt nem kronológiai dimenziók. A keresztény szélesség a jó tettekben áll, melyek mindenkit segítenek, akit elérnek, beleértve valaki ellenségét is. A hosszúság a hosszadalmas tűréssel kapcsolatos, mely kitart a végig. A magasság annak reménye, hogy elérjük az örökéletet. A mélység, a rejtett és eltemetett rész, a kifürkészhetetlen isteni ítélet, a szabadon ajándékozott kegyelem titka, melyben mi mint keresztények gyökerezünk és megalapozódunk.

zője a bizonytalanság/biztonság-nélküliség (*das Unsichere*), mely nem véletlenszerű, hanem szükségszerű.¹⁸

A Parúziára való figyelem, az éberség szükségességének kidomborításával láthatóvá válik a keresztény fakticitásban jelen levő gond: a törődés. A keresztények igaz értelemben félnek a valódi törődés jegyében, mert az 1Thessz 5 szerint „az Úrnak napja úgy jó el, mint éjjel a tolvaj”. Aki pedig Krisztus visszajövetelével kapcsolatosan világi spekulációkba, racionalizációba kezd, az „önmagától messze szalad”.¹⁹ Heidegger kitart amellett, hogy Pál számára a legfontosabb az önmagunkhoz való visszatérés, valamint a jövőre vonatkozóan az a gondolat, hogy alapvetően a jövő nem áll rendelkezésünkre.

Ez a „kairológikus időben”²⁰ maradás egy olyan típusú tudást igényel, amiben nincs semmi teoretikus, hanem inkább egy szituáció-megértésben áll. Lényegében a kurzus fő témájának tekinthetjük a teoretikus tudás elvetését egy, a saját szituációhoz kötődő tudás érdekében.²¹ Nem a Παρουσία (parousía) „mikorját” (*Wann*) kell kalkulálással meghatározni objektív időterminusokban, hanem ki kell tartani, el kell viselni küszöbönálló, fenyegető közelségét. A várakozás „hogyanja” (*Wie*) a fontos, a saját-viselkedésünk, Istennel való viszonyunk, önmagunk *Isten színe előtti* beteljesítése/aktualizálása: a hit munkája, a szeretet fáradozása és a

¹⁸ „Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutenheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen.” – GA 60. 105.

¹⁹ Uo. 151.

²⁰ A kairológikus idővel kapcsolatos heideggeri megjegyzéseket ld. a GA 60. 150. Itt Heidegger az 1Thessz 5, 1–11-et elemzi, ahol Pál nem kronológus, hanem kairológus tájékoztatást nyújt a Parousiával kapcsolatban. A Καίρος pedig döntés elé állít. A kairológiai idő az időileg felfogott idő, és szembeállítható a kronológiai (görög) időmegértéssel, mely a látásra épül, és a térrel méri az időt.

²¹ Ld. ehhez GA 60. 72, 88, 90, 107, 112, 124, 148.

reménység állhatatossága.²² Tehát egy olyan tudásról van szó, mely nem „időkhöz és időszakokhoz” kapcsolódik, hanem a saját magára figyeléshez, az önmaga szituációjának megértéséhez. Az üdvösség érdekében egy olyan praktikus bölcsességre van szükség, amely együttjár a törődéssel, félelemmel és reszketéssel.²³ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a keresztény törődés, szorongás lehetővé teszi a faktikus élet tapasztalatának valós magáévá tételét. Arra következtet, hogy a keresztény *Bekümmernung* (aggódó törődés) megnyit egy autentikus időiséget. A keresztény hit – ahogy erre Otto Pöggeler figyelmeztet – éppen a faktikus élettapasztalat; az életet történetien, történetében érti meg.²⁴ Ő nem csupán az időben él, hanem az időt éli. Így az őskeresztény vallásosság jellemzése által Heidegger eljut azokhoz a fogalmakhoz, amelyek a faktikus élet struktúrájának kimutatásához szolgálnak.

A Szentírást ismerő olvasó a következő ellenvetéssel élhetne: a Biblia több helyen is arra szólít fel, hogy vessünk el minden aggodalmaskodást, hogy ne aggódjunk a holnapért. Ahhoz, hogy a heideggeri olvasatot megértsük, hasznosnak bizonyulhat Bultmann *μέριμνα*-elemzése.²⁵ Bultmann többek között bebizonyítja, hogy a sztoikusok terminusa nem a *μέριμνα*, ahogyan azt Burdach és Heidegger gondolta,²⁶ hanem a *phrontisz*.

Bultmann, aki Heidegger kollegája Marburgban, fényt derít arra, hogy az Újszövetség szerint mi lehet a gond értelmé az emberi életre vonatkozóan. Bultmann szerint, ha Jézus így beszél: „Ne aggodalmaskodjatok a ti éltetek felől, hogy mit egyetek és mit igyatok; sem a ti testetek felől, mibe

²² 1Thessz 1, 3. Ld. ehhez Heideggernek az 1Thessz levéllel kapcsolatos diagrammját (*formales Schema*), amely a páli levélből kiemelt görög fogalmakat tartalmaz. – GA 60. 96.

²³ Vö. Fil 2, 12.

²⁴ Vö. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*.

²⁵ Ld. R. Bultmann cikkét: „μέριμνάω, προμεριμνάω, μέριμνα, ἀμεριμνος”, in Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 592–593; valamint R. Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*. 187, 199.

²⁶ Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. 358.

öltözködjete. (...) Ne aggodalmaskodjatok tehát a holnap felől (...) Elég minden napnak a maga baja”,²⁷ akkor nem azért mondja mindezeket, hogy az ember életéből teljesen kiiktassa a gond dimenzióját. Inkább csak ellentmondani akar, annak a veszélyes illúziónak, amit az aggodalmaskodás nyújthat, tudniillik, hogy a mi gondunk (*μέριμνα*) által nekünk hatalmunk volna biztonságunkat megszerezni. Tehát nem az ember hatalmában áll biztosítani jövődőjét, bármilyen gondterhelt legyen is. Ugyanakkor – Bultmann olvasatában – ez nem jelenti azt sem, hogy akkor az ember mindig biztos lehet abban, hogy az ő életét Isten biztosítja, hanem arról van szó, hogy a maga biztonságát világi eszközökkel kereső embernek megmutattatott, hogy elsősorban Isten országával kell foglalatoskodnia. A *μεριμνᾶν* (aggódó, nyugtalan) tehát a valamivel vagy valakivel való gondos törődés kifejezésére szolgál. Az 1Kor 7, 32–34 megmutatja, hogy egymással ellentétes jelentésben is közreműködhet: tárgyai lehetnek egyrészt a világ dolgai, másrészt az Úr dolgai. Az első esetben az ember, miközben rendelkezni kíván a világgal, ténylegesen rabjává válik. Ez a földi dolgokkal való gondoskodás azon a tévhiten alapul, hogy a világi módon rendelkezésünkre álló dolgokkal biztosítható az élet, hogy az önhatalmú előrenyúlással az ember biztosíthatja magát a jövőre, illetve megőrizheti a jelenlegit a jövőre. Ezzel ellentétben áll az Úr szerinti aggodalmaskodás, mely a világi aggodalmaskodás szemszögéből akár gondtalanságnak minősülhet (ám csupán abból a perspektívából).

A következőkben visszatérünk a heideggeri értelmezésekhez. Heidegger felismeri azt, hogy a kereszténység későbbi történetében az eredeti lélettapasztalat nem őrződik meg teljes tisztaságában, mert egy nem adekvát fogalmi rendszerrel hamisítódik meg. Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ez a tapasztalat időnként visszatér Ágostonon és a középkori misztikusokon, Lutheren vagy Kierkegaardon keresztül. Ágoston esetében az értelmezésnek egy

²⁷ Mt 6, 25–34.

neoplatonikus fogalmi hálón kell áthatolni, és ekként kell megragadnia az igazi alapot képező tapasztalatot. Ezért Heidegger szerint Ágostont destruálni is kell, nem csupán explicitté tenni, mint Pált.

A továbbiakban az Ágostonnál megjelenő *gond* heideggeri értelmezésére térünk rá, mely megőrzi a Pállal való érintkezést.²⁸

3. Heidegger és Ágoston. A *Vallomások* X. könyvében megjelenő *gond*

1921 nyári félévében Heidegger folytatja a vallásos egzisztencia elemzését az ágostoni *Vallomások* X. könyvének értelmezésével. Ágoston úgy kezdi Isten keresését, hogy saját emlékezetét kutatja, és megdöbben azon, hogy önmagát sem ismeri. A szöveg dinamikájával jól harmonizálva Heidegger elemzése két fázist követ végig: először egy felfelé ívelő fázist, amelyben Ágoston lelke Istent keresi emlékezete feltérképezésével, és végül a szépség tapasztalásához érkezik; másodszor egy lefele hajló fázist, ahol Ágoston a kísértéssel harcol. Amíg az első fázis elemzése rövid, addig a második fázis a kurzus 2/3-át teszi ki. Ebből nyilvánvaló, hogy Heidegger a legnagyobb figyelmet az utóbbinak szenteli.

Elemzésének főtengelye a *gond* (*cura*, *Bekümmernung*), amelyet a faktikus élet alapvető jellemzőjeként határoz meg. Heidegger már itt a *Bekümmernung* fogalom használatával az ambivalenciára összpontosít: a *gond* mint a legsajátabb lehetőségek kiteljesedése jelenhet meg, de úgy is, mint a világi foglalatossághoz való beleveszés. Ez tematizálódik majd a *Lét és idő*-ben. Heidegger azt sugallja, hogy egy autentikus törődés a világba-hanyatlástól való félelemben lakozik.

²⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy Heidegger Pál-értelmezését nagymértékben befolyásolták Luther gondolatai, Luther pedig Pált Szent Ágoston olvasatán keresztül látta.

Aki pedig egyik foglalatostokodásból (tevés-vevésből) a másikba szalad, azt inautentikus gond vezérli. A kurzus kiegészítő jegyzeteiből olvashatjuk ki azt, hogy a *curare* az élet alapvető jellemzője, amely mint *vox media* a jó és a rossz oldalról is megközelíthető (autentikus, ill. inautentikus gond).²⁹

Ezek után azt vizsgáljuk meg, hogyan körvonalazódik a kettős felfogás a *curare* kapcsán, megvizsgálva a gond azon három formáját, melyet Heidegger Ágostonnál fedez fel:

- a) az élet szétszóródása (*defluxio*),
- b) a kísértés megtapasztalása (*tentatio*: a test érzékisége, a szem kéje és a gög),
- c) az Önmagára irányuló kérdésfeltevés lehetősége.

Az Ágostont értelmező fiatal Heidegger számára a gond, a szorongó foglalatostokodás elsősorban úgy jelenik meg, mint az élet erős hajlama a szétszóródásra, a hanyatlásra. Egy, a neoplatonizmussal rokonítható szellemben Heidegger Ágostonnal együtt a földi élet nyomorúságos jellegét panaszolja, hisz szétszórjuk magunkat, és feloldódunk a szétszóródásban.³⁰ E szétszóródás, mely nem elhatározásból történik, nem abból indul ki, tekinthető elsősorban a gond inautentikus módjának. Ebből adódóan elnyeletünk a világ által. De hogyan uralkodik el fölöttünk a világ? Heidegger Ágostonnal együtt úgy gondolja, hogy e fatális hajlam forrása az az *indigentia*, amit magunkban hordunk, s amely két mozzanatban nyilvánul meg: a félelemben (*temere*) és a vágyban (*desiderare*). Mint örökösen érdeklődők mi spontán módon vonzódunk a dolgok iránt, mely dolgok hasznosaknak vagy haszontalanoknak tűnnek. E vak mozgásba bevonva, a könnyelműség által vezetettve, szemet

²⁹ GA 60. 271.

³⁰ Uo. 205, 246. Ágoston *Vallomásainak* X/28. részének címe: *Nyomorúság a földi élet*. A továbbiakban, amikor a *Vallomásokból* idézek vagy utalok e műre, a következő kiadásra támaszkodom: *Szent Ágoston vallomásai*. Szent István Társulat, Budapest 1999. A *Vallomások* X/28-29. fejezeteinek heideggeri értelmezését főként az *Augustinus und der Neuplatonismus* 12. §-ában találjuk: *Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens. Achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel* cím alatt.

hunyunk azon lehetőségek felett, melyek önmagunk számára fontosak lehetnek.

A diszperzióra való hajlamból nő ki a *curare* második lehetőségmódozata: a kísértés tapasztalata. Itt már egy bizonyos ellenállásról is beszélhetünk, hiszen kísértettnek lenni azt feltételezi, hogy egy bizonyos ellenállásban vagyunk a kísértés tárgyával szemben. Ágoston szövegét követve Heidegger a kísértés három módját taglalja: a test érzékiségét, a szem kelyét (a kíváncsiságot) és a gőgöt.

A) Az első forma az érzéki tapasztalatban való szétszóródáshoz kapcsolható. Ágoston külön kitér az álombeli kísértéseire (V. X/30), a mértékletességgel kapcsolatos problémáira étkezéskor (X/31), az illatok élvezetére (X/32) és a hallás és a szem élvezeteire (X/33). Aggodalmainak oka, hogy állandó bizonytalanságban kell élnünk: nem tudjuk pontosan, hol a határ a szükséges és a felesleges között. Azt viszont már korábban megjelöli (X/29.), hogy a cél mindig is az önmegtartóztatás (*continentia*), mely egységbe szed össze, szemben a sok irányban való szétszakadással (*defluxus*).³¹

B) A második a kíváncsiság (*concupiscentia oculorum*) fenoménje, mely nem más, mint a folytonosan újatészrevenni-akará. Arról a kísértésről van szó, amely újdonságokkal naprakészen tart, amely mindent színpadiassá próbál tenni, a külsőségekre figyel, a szenzációkra (legyenek ezek akár tudományos érdekességek), és megkerül minden – az értelemre vonatkozó – kérdést. Ágoston, Lucretiust és Senecát visszahangozva, meglepését fejezi ki már a X/8. részben is: „Az ember szalad hegycsúcsot, öreg tengert, szélesen hullámozó folyamat, végtelen Óceánt, csillagjárást bámulni, s önmagával nem törődik.”³² Ha nem tudunk ellenállni, akkor az Önmaga egyáltalán nem tesz föl kérdést,

³¹ Utalunk kell arra, hogy az Oskar Becker jegyzetei alapján rekonstruált sémában, melyet Heidegger áttekintő céllal vázolt fel Ágoston kapcsán, a *curare*, a *defluxus* és a *continentia* kulcsfogalmakként jelennek meg. – Ld. GA 60. 273.

³² Szent Ágoston: *Vallomásai*. 259.

hanem menekül. Itt evidenssé válik az, hogy Heidegger gazdag ihletett talál Ágoston szövegeiben a *Lét és idő* azon fejezeteinek megírásához, melyekben a jelenvalólet hanyatló módját elemzi. A *Lét és idő* utal Ágostonnak azon felismerésére, hogy a látásszomj, a tudásvágy,³³ a kíváncsiság összefügg a mindennapisággal. A kíváncsiság mindig valami újra irányul,³⁴ de ezt nem azért teszi, hogy megértse, amit lát és létviszonyba kerüljön vele, hanem csupán azért, hogy lásson (tehát a felszínen mozog).³⁵ Egyik dologról a másikra tér anélkül, hogy komolyan érdekelné valami. A kíváncsiság elgyökérteleníti a világban-való-létet, mely az ember sajátja.

C) A gőg (*ambitio saeculi*) a harmadik típus. A faktikus élethez tartozó kísértés harmadik formája az *Eitelkeit der Welt*, ahol az *Eitelkeit* hiúságot, önteltséget, ürességet, tartalmatlanságot, haszontalanságot jelent. Az Önmaga ilyen típusú gondja valójában olyan lehetőséget foglal magában, hogy az Önmaga, és ezáltal az egyén ittléte üressé válik, az ürességben és a semmiben elpárolog. A *Lét és idő*ben ezt a fenomént Heidegger az egymással-lét deficiens létmódjaként határozza meg.³⁶

Heidegger kijelenti, hogy a harmadik kísértésnek való engedés bezárja az Önmaga megismerésének lehetőségét, az ön megtalálás végleges elvesztésével járhat.³⁷ A kísértés ugyanakkor magába foglalja a *curare* másik lehetséges irányulását is: az Önmaga megismerését. Tehát a kísértés megtapasztalása nyitja meg a másként-lét lehetőségét. A kísértés tulajdonképpen egy lehetséges döntés helyszíne, ahol a megtérés megtörténhet. Ágoston így reménykedik: „nem

³³ A görög gondolkodásban a megismerés a látásvágygal azonos.

³⁴ A német *Neugier* szó (mely kíváncsiságot jelent) két része is az újra irányuló mohóságra hívja fel figyelmünket, hisz a *neu* újat jelent, a *Gier* pedig mohó vágyat.

³⁵ Szintén a felszínen mozog a fecsegés is, mely ugyanúgy nem a létezőkre figyel, hanem arra, amit mondanak róluk. – Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. 316.

³⁶ Vö. uo. 27 §.

³⁷ GA 60. 240. A 246. oldalon pedig így pontosít Heidegger: „Az életben a kísértés lehetőség Önmagunk elvesztésére és megtalálására.”

engedsz erőnkön felül kísértésbe esni bennünket, hanem erőt is adsz hozzá, hogy elbírjuk.”³⁸

A megtérés esélye a veszély felismeréséhez fűződik. Valójában soha nem tapasztalja meg a kísértést az, akinek az élete magától működik. Ahhoz, hogy a kísértés megjelenjen, szükséges, hogy egy lehetőség szimultán módon megnyíljon azért, hogy egy elhatározásnak meg kelljen és meg lehessen születni (szemben azzal, ami önmagától adódik). Ágoston megfogalmazása is erre utal: „Mert ami erő igazán megvan bennünk, legtöbbször *rejtekekben* marad, hacsak valami tapasztalás világosságot nem vet rája. S bizony senki se bizakodjék el ebben a nevezet szerint is *elejétől végéig kísértés-életben...*”.³⁹

A kísértés olyan tapasztalatként jelenik meg, amely az embert megnyithatja létének kérdése felé, a gond harmadik potenciális irányába. Pálhoz képest itt a *gond* hangsúlyozottabban a görög filozófiából örökölt irányt kap: nem arról van szó, hogy az éberségre való parancs nyomán félelmet érzek Istennel szemben, hanem felvetődik az Önmaga megismerési lehetőségének a kérdése, a saját lélek megismerése. Az ágostoni kontextusban szorongást kelt az a tény, hogy önmagam számára rejtély vagyok: „Bizony-bizony magam sem tudom egészen átérezni azt, ami én vagyok. Szűk talán a lélek önmaga bírására, hogy van valahol valami, amit nem tud felfogni? Hol ez a valami? Nem lehet kívülről, hanem csak benne! De akkor miért nem fogja fel? Egyik csudálkozásból a másikba esem emiatt s bámulat fog el.”⁴⁰

Önmagam elől el vagyok rejtve, hisz minden pillanatnyi felismerés után következhet egy másik pillanat, amely már előidézi bukásom és teljesen másként fed fel engem. Az önmagam birtoklása, feltéve, hogy ez beteljesülhet valamennyire (kis mértékben) is, nem más, mint egy oda-vissza

³⁸ Szent Ágoston: *Vallomásai*. 253.

³⁹ Uo. 286. [Kiemelés tőlem – K. E.]

⁴⁰ Uo. 259. J. Kreuzer etimológiai vizsgálatok alapján úgy véli, hogy a „szűk” (lélek) és a „szorongás” összefüggnek. – Vö. J. Kreutzer: *Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*. 458.

mozgás ennek az életnek a tendenciájában és irányulásában. Az „Önmaga birtoklása” a heideggeri fenomenológiai elemzésben úgy jelenik meg, mint egy mindig törekeny lehetőség, amely a bukás konstans veszélye ellen küzd és nyerni akar. Heidegger gondolkodása mindig hű marad ahhoz a gondolathoz, amely lehetetlenné teszi az Önmaga általi teljes birtoklást, és egy állandó *gondot* tesz szükségessé. A minden megértésben fennálló bizonytalanságot hangsúlyozza J. Grondin is, amikor Heideggerről és Ágostonról ír a hermeneutikai igazság kapcsán.⁴¹

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy e fiataalkori heideggeri kurzusban a *gond* fogalma két dimenziót fed le; ezek a bukás horizontjával kapcsolódnak össze:

1) a világiás foglalatosskódás mint szétszóródás, mely nem ismeri önmagát, és amely leggyakrabban egy hamis biztonsággal jár;

2) a valódi törődés, amely a kísértésben bukkan föl. E kísértés a lélek meghasonlottsága, szétszaggatottsága, mely a lelket a tiszta szorongásba dobja, és így bizonyos fokig lehetőséget ad arra, hogy a lélek önmagát megtapasztalja egy autentikus *gond* által. Ez a „tulajdonképpeni *gond*” az, amely a bukás elkerülhetetlen tendenciája ellenére ébren tartja az Önmaga megtartásának elhatározását; erőfeszítéset tesz arra, hogy a bukást jelentő félálom, homály, ernyedtség ellenére a tekintetét az autentikusra irányítsa.

A keresztény faktikus élet e hermeneutikájának fényében, mely a *gond* vezérfonalát követte, néhány következtetést vonhatunk le. Elsősorban nyilvánvalónak tűnhet, hogy az a *gond* fogalom, amelyre Heidegger Ágostonnál talált rá, több vonása miatt könnyen visszavezethető az Önmaga gondjával kapcsolatos antik filozófiai hagyományra (*epimeleia beanton*). Valóban, Ágostonnál is jelen van minden formájú felejtés elvetése, az önmagunk előli szaladás, a szétszóródás elvetése, az ébren-létre való felhívás. Azonban észre kell vennünk azt, hogy a *keresztény* tapasztalat ennek az antik

⁴¹ Vö. J. Grondin: *Zur hermeneutische Wahrheit: Heidegger und Augustine*. 169.

hagyománynak egy egyedi hangsúlyt ad, sőt átértelmezi, amikor a *bizonytalanságot* és a földi alapvető szorongást emeli ki, amely minden önmaga-megismerést aláás.⁴² Heidegger pedig egyenesen túlhangsúlyozza ezt a gondolatot: a nyugalom egyáltalán nem lehet az autentikus gond mozgatója. Az önmegmentés lehetősége a veszély tudatából nyílik, a veszélynek veszélyként felfogásából. Ugyanúgy, mint Pál, Ágoston, a középkori misztikusok, Luther és Kierkegaard, Heidegger is hisz a szorongásban rejlő egyedi lehetőségekben. Kierkegaard számára a szorongás valódi megértése a legnagyobb tudás. Ha soha nem ismerjük meg a szorongást, vagy belesüllyedünk, akkor elveszítjük Önmagunkat. A szorongás és kétségbeesés az örökkévalóság kiáltása földi életünkben.⁴³

Heidegger minden gondolkodásmódot, amely a nyugodtságból születik, vagy amely a *gondnak* egy nyugodt ábrázatot adna, inautentikusként jelöl meg. Ilyen minden valószínűség szerint a görög látásmód, amelynek befolyását részben a kereszténység is elszenvedi. Ha Istenben nem remélhetünk többet, mint a szív nyugalját, hogyan lehetne fenntartani a temporalitás autentikus kapcsolatát a faktikus élet történetiségével? Heidegger úgy látja, hogy az ágostoni fogalomrendszer – neoplatonizmusa miatt – nem mindig eredeztethető a faktikus életből.⁴⁴ Heidegger úgy ítéli, hogy Ágoston az élethez tartozó szorongás/gond szerint él és gondolkodik, de a *fruitio Dei* kietizmusával, amely Istent a nyugalomban keresi. Így következetlen lesz önmagával szemben és elhibázza a faktikus élettapasztalatot, mely az őskereszténység sajátja volt. A *fruitio Dei*, ahogyan azt Ágoston a neoplatonizmus felől elgondolta, ellentétben áll az Önmaga elsajátításával; különbözik a gyökerük is, kapcsola-

⁴² Ágoston: „...milyen nagy különbség szakítja el magamat önmagamtól...” – Szent Ágoston: *i.m.* 281.

⁴³ Ld. S. Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, valamint *A halálos betegség*.

⁴⁴ Heidegger ambivalens viszonyulását Ágoston görög oldalához Pöggeler kísérelte meg leírni. – In O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, valamint *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*.

tuk csupán külsődleges. Ágoston neoplatonikus különbséget tesz látható és láthatatlan dolgok között. Az elsőket csupán használhatjuk (*uti*) más célokra, és csak a második csoportban levőknek örvendezhetünk (*frui*) önmagukért. Az értékek felcserélése perverzió. Az ágostoni kietizmus együtt jár tehát egy bizonyos értékeléssel, értékrend felállításával: Ágoston szerint Istennek mint *summum bonum*nak kell örvendeni, Istent *bonum*ként kell tisztelni/értékelni, és *summum*ként kell más dolgokkal összehasonlítani. Ezt Heidegger szerint destruálni kell.

Valójában meg kell látnunk, hogy a *Vallomások* X. könyve nem csupán egy szorongó szellemet jelenít meg, hanem felmutat egy megbékülésre való irányulást is, amelyet Heidegger majdnem teljesen elkerül. A *quies* kevés helyen jelenik meg Heidegger utalásaiban,⁴⁵ és akkor sem explicálja eléggé. Pedig a *Vallomások*ban néhány helyen explicit módon megjelenik az Istenben való megnyugvásra való utalás.⁴⁶ A béke lesz a jutalom, a lélek pedig akkor lesz igazán boldog, amikor minden szorongástól szabadon az egyedüli igazságnak fog örvendeni, amely minden igaznak princípiuma. Nem szabad viszont megfeledkeznünk arról, hogy Ágoston élesen megkülönbözteti az Istentől kapott nyugalmat attól a nyugalomtól, amelyet az ember saját maga teremtet. Az első ugyanis váratlanul szállja meg az embert, és eloszlat minden nyugtalanságot. Ezt a benső békét tehát semmi módon el nem érhetjük, hanemha ajándékba kapjuk.

Heidegger azonban mindig a szorongást részesíti előnyben. Például amikor az *inquietum cor nostrum*-ot (a mi szívünk nyugtalanságát) idézi, elmulasztja befejezni az ágostoni mondatot, kihagyja a következőket: *requiescat in Te* (nyugodjon benned).⁴⁷ A Pálról szóló kurzusban istengyalázásnak

⁴⁵ Pl. GA 60. 214, 272. A 272. oldalon a *fruitio Deivel* összefüggésben ezt a heideggeri mondatot találjuk: „Damit hängt es zusammen, daß für Augustinus das Ziel des Lebens die *quies* ist.”

⁴⁶ Szent Ágoston: *i.m.* X/18, 38, 23, VI/12. Ezekből arra lehet következtetni, hogy a harc célja a belső béke.

⁴⁷ Uo. I/1, 24.

minősíti azt a gondolatot, hogy Isten a nyugalom helye, a pihen(tet)ő, a támasz lenne.⁴⁸

Mindenesetre elmondhatjuk, hogy Heidegger szem előtt tartja a keresztény szellemiség feszültségét e témával kapcsolatosan. Azáltal, hogy kiemelt fontosságot tulajdonít a gondnak mint szorongásnak, figyelmeztet arra is, hogy a kereszténységet nagymértékben befolyásolta a görög teoretikus hozzáállás, melynek eredményeként megszületik a nyugalom-szemlélet. Heidegger a freiburgi kurzusok korszakában (1919-1923) úgy látja, hogy a görög szemlélet kizökkenti az igazi gondot egy teoretikus bizonyosság keresésének irányába; mindez a faktikus élet mozgásának hátrányára történik, a gond mint szorongás hátrányára.⁴⁹

4. Luther. A faktikus élettapasztalat és a metafizika viszonya

Ágoston úgy hitte, hogy platonikus gondolatokkal közelelíthet a keresztény üzenetben levő igazsághoz. A patrisztika és a skolasztika követte ezt az utat. Isten láthatatlan lényegét, örök hatalmát, istenségét, az Ő alkotásaiból, teremtményeiből kívánták megérteni és elérni, az idekapcsolódó Róm 1, 20-ban pedig a hellén metafizikai gondolkodás átvételének legitimálását látják.

Luther a skolasztikával ellentétes gondolatokat fejt ki. Ezért Heidegger elemzi az 1518-as heidelbergi disputa téziseit, melyek 1921-ben még kevésbé közismertek, ám a „dialektikus teológia” megjelenésével széles körben ismertté válnak. Luther azt állítja a 19. és a 20. tézisében, hogy nem nevezhető teológusnak az, aki Isten láthatatlan lényegét az alkotásai által fogja fel és érti meg, hanem csak az, aki –

⁴⁸ „Das Christ findet nicht in Gott seinen *Halt*. Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein *Halt*.” – GA 60. 122.

⁴⁹ Ld. GA 60. 104, 144, 223, 244, 247, 257, 261, 271–272, 277, 279–282, 292.

éppen fordítva – a látható oldalt Isten lényegéből érti meg, az Úr szenvedéseiből és a keresztből. Erre a következtetésre Luther úgy jutott, hogy megvizsgálta a teljes *Rómaiakhoz* írt páli levelet, melynek első részében Pál balgatatagoknak nevezi azokat, akik azt keresik, hogy Isten lényegét teremtményeiből értsék meg. Luther szerint a metafizikai spekuláció éppen attól tekint el, ahol Isten ténylegesen cselekedett: eltekint a kereszttől és a szenvedéstől. Heidegger felismeri, hogy a spekulatív teológia teljességgel megvakul és megkövesedik, Luther páli ihletettséggű „kereszt teológiája” pedig visszavezet abba a faktikus élettapasztalatba, mely az őskereszténységben jelen volt. Az üdvözítő ige hallgatása, a hit általi megigazulás tézise és a kereszt teológiája Heideggerre nagy hatással volt,⁵⁰ hiszen ez egy új (lutheri) nyelvvel is összefüggött. Heidegger is küzdött a metafizikával és megpróbálta megújítani a metafizika nyelvét. Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Heidegger szerint a kései Luther ismét a hagyomány rabjává vált, és Melanchtonnal együtt egy új skolasztika megjelenését segítette elő.

Fel kell tennünk a következő kérdést: hogy lehet az, hogy az a fogalmi apparátus, amit a metafizika használ, nem elégti ki az élet tapasztalatát a maga fakticitásában? Mi csúszik ki a fogalmi hálójából, mit nem tud ez megragadni? Ami lényegileg érdekli a faktikus életet, az a *teljesség*, mely történeti természetű és nem objektíválható. A metafizika nyelve pedig minden ilyen próbálkozást megfullaszt. A metafizikus gondolkodás tévedése abban áll, hogy nem elégti ki az időbeliséget, mely szorosan kapcsolódik a gondolathoz és a faktikus élet sajátja. Ez a belátás vezérli Heideggert a *Lét és idő* megírásához, amelyben kihangsúlyozott szerepet kap a vég és az autentikus lét problémája (éppen a jelenvalólét egész-létével, teljességével kapcsolatosan).

⁵⁰ A szóra való odafigyelés, a hallás és hallgatás Heidegger filozófiájában is fontos szerepet játszanak. E heideggeri gondolatok (egyik) gyökere Luthernél és Pálnál található.

Heidegger nézetében a metafizikus gondolkodás már elejétől fogva a *látás* aktusára támaszkodik. Ágoston számára is a létező meglévőt jelent, szem-előtt-álló-létet, állandó jelenlétet. Isten maga is így gondolható el, annyi különbséggel, hogy a szív belső szeme előtt áll és nem a külső szemek előtt, melyek szétszórják a látást a külső dolgokra. A látás aktusára támaszkodó gondolkodás a leképezhető tartalmakra figyel, és elhibázza a redukálhatatlan történeti-időbeli beteljesülést, az időt-alkotó gondot. Az idő a maga történetiségében nem értelmezhető abból, ami a tekintetünk előtt áll, ami következésképpen az időben van. Így a metafizikai gondolkodás nem tudja fogalomba foglalni az élet faktikus történeti tapasztalatát.

Heidegger bírálja a teológusoknál található metafizikai fogalom apparátust és előfeltevéseket, de megtartja és gyümölcsözteti az élet faktikus tapasztalatát, melyet szintén teológusok gondolkodásából bont ki. Ez utóbbi szempontból fontos tehát Luther, sőt Ágoston is, aki azt is kimutatja, hogy a faktikus egzisztencia a szorongás által tör fel. Ez nem valamitől való félelem, nem *timor servilis*, hanem örök, őszinte félele az Istennek, tehát *timor castus*.

A szorongás Heideggernél a haláltól való félelem, a halál pedig benne foglaltatik az élet interpretációjában már Pálnál, így a rátámaszkodó Ágostonnál meg Luthernél is.

A *Lét és idő* szerint a halál-felé-való-lét, mely a faktikus egzisztencia, a szorongásban fel tudja fogni az Önmaga által a lelkiismeretéhez⁵¹ intézett hívó hangot. A szorongás érzé-

⁵¹ A *Lét és idő*ben található „lelkiismeret” (egyik) forrásának szintén az őskeresztény szövegeket tekinthetjük, legfőképpen a páli leveleket. Bár Pál feltehetően a sztoikus filozófiából vette át a lelkiismeret (*szjüneideszisz*) fogalmát, mégis a páli fogalom tartalma eltér a sztoa meglehetősen intellektuális öntudatától, mely által az én (tényleges tekintély nélkül) a panteisztikusan értelmezett kozmosszal érzi magát kapcsolatban. Pálnál a Róm 2, 15-ben a lelkiismeret az egyik *bizonyágtérvőként/tanúként* jelenik meg (a másik ilyen a gondolat), és szerepe a vádolás vagy mentegetés. Az embernek arra a belső képességére kell tehát gondolnunk, amely elítéli a saját rossz cselekedeteit (így a törvényekkel nem rendelkező pogányok esetében is beszélhetünk róla), és ezzel gyötrő, furdaló rossz érzést okoz.

sét átélve a megismerés *gond*dá válik. Kiszakítódik a szemelőtt-álló mezejéből, és belevettetik egy olyan megértésbe, mely saját megértési lehetőségével foglalkozik. A látás el-sőbbsége ezzel visszavonódik. Heidegger az embert az ember módján kívánja megérteni, nem pedig a kozmosz módján, ahogyan azt a teoretizáló (térbeliesítő) görögök tették. Az embert pedig önmaga egészével való törődés (*Bekümmernng*), gond (*Sorge*) jellemzi.

Az élet faktikus tapasztalata, mely jelen van az őskereszténységben, nem tudott leválni a metafizika inadekvát fogalmi hálójától. Heidegger nézetében Ágoston, Luther és még Kierkegaard is inkább egy ontikus tanítást nyújtottak az élet faktikus tapasztalatáról, semmint ontológiait; észrevették azt, ami meghatározó ontikus szinten anélkül, hogy megfelelő ontológiai fogalmakba tudták volna emelni.⁵²

A lelkiismeret (*Genissen*) Heideggernél is tanúként jelenik meg (akár csak Pálnál), mégpedig a tulajdonképpeni lenni-tudás ontikus tanúsítójaként. A lelkiismeret tehát az a fenomén, amely ontikusan megerősíti az autentikus lét (ontológiai) tervezetét. A lelkiismeret a *gond* hívásaként nyilvánul meg. A felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból szólítja fel/ki. A jelenvalólét a hívó és a felhívott is egyben. A hívó az önmagáért, a lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét, a hívott pedig éppen ez a jelenvalólét, mely hanyatlik, bukásra hajlamos. A csendes hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát, aki meg akarja hallani saját Önmagát. – Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. 454–503.

⁵² A tartalmilag rögzült, megmerevedett metafizikai fogalmakkal szembeállíthatjuk Heidegger próbálkozásait arra, hogy formális jelzésű jelleggel bíró fogalmakat alkosson, melyeket mindenki a saját módján újra meg újra kénytelen aktualizálni. E fogalmak nem lezárnak eredményként egy-egy gondolatmenetet, hanem éppen utat kívánnak nyitni az elkövetkezendőknek. Helytelen tehát – Kisiel nézete szerint – Heidegger értelmezésekor megállni a fogalomhálónál (megismételve azt, vagy hagyományosan elemezve).

5. A Kierkegaard-i *kétségbeesés* mint a heideggeri *gond* előképe

Vajda Mihály észrevétele, hogy „a heideggeri fundamentálistológia a Kierkegaard-ral való viaskodás terméke”.⁵³ Heidegger *gond* fogalmának gyökereit kutatva, nem mellőzhetjük tehát Kierkegaard *kétségbeesés* fogalmát sem. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy amíg a *kétségbeesés* a Kierkegaard-i egzisztens elemzésben betegségként jelenik meg (még ha a hit által gyógyítható is), addig Heidegger átértelmezi, s így az egzisztenciális analízisben az emberi lét struktúrájává, *gond*dá lesz.⁵⁴

A *Lét és idő* 45. §-ának végén Heidegger (már megint!) egy lábjegyzetben utal Kierkegaard erőfeszítésére, méltatja azt, és ugyanakkor kritikával is illeti: „A XIX. sz.-ban S. Kierkegaard kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztencia-problémát mint egzisztenszt. Az egzisztenciális problematika azonban oly idegen tőle, hogy ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért »épületes« írásából filozófiai-lag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.”⁵⁵ E lábjegyzet után következik a jelenvalólét lehetséges egészlétének és a halálhoz viszonyuló létnek az elemzése. A heideggeri *Sein zum Tode* egzisztenciálé összecseng a Kierkegaard-i *Krankheit zum Tode* egzisztens terminussal, mely Kierkegaard egyik tanulmányának címe is egyben.⁵⁶

Heidegger és Kierkegaard egyaránt arra tesznek kísérletet, hogy megrendítsék az „újabb filozófia” metafizikai

⁵³ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. 24.

⁵⁴ Amint azt már korábban hangsúlyoztuk, figyelniük kell az ontikus–ontológikus, egzisztens–egzisztenciális, (Kierkegaard–Heidegger) különbségtételre.

⁵⁵ M. Heidegger: *i.m.* 408.

⁵⁶ S. Kierkegaard: *A halálos betegség*.

emberképét.⁵⁷ Az Önmaga/Én (*Selbst*) kiemelkedő szerepet kap mindkettőjükénél. Kierkegaard az embert szellemnek tekinti, a test és lélek olyan szintézisének, amely önmagához viszonyul. Nem a test és lélek, az időbeli/múló és az örök, a szükségyszerűség és szabadság, végesség és végtelenség egyszerű karteziánus viszonyáról van szó, hanem az Énről, az Önmagáról (*Selv, Selbst*). Az Én/Önmaga nem a viszony, hanem hogy a viszony önmagához viszonyul. Test és lélek viszonyaként tekintve az ember még nem Önmaga. E viszonyt értelmezve az ember lényegét még nem ragadtuk meg.⁵⁸

Heidegger az embert nem szellemként (lélek és test szintéziseként) fogja fel, hanem egzisztenciaként, melynek létben létviszonya van a léthez. Itt is van egy viszonyulás mégpedig a jelenvalólét és léte közt. De Heideggernél e kettő közül egyik sem viszonyulás önmagában, sem a jelenvalólét, sem a léte. Tehát nincs szó arról, hogy vissza kellene mennünk a testhez és a lélekhez. Heidegger Descartes-kritikája radikálisabb, mert már a kiindulópontot sem fogadja el, nem fogadja el a két szubsztanciát: a *res cogitans*t és a *res extensát*. Heidegger szerint Kierkegaard-nak nem sikerült kilépnie a karteziánus metafizikából: Bár Kierkegaard az embert végül nem tekinti a két szubsztancia viszonyának, azért még értelmezési kiindulópontként a két szubsztancia léte nála magától értetődő.⁵⁹

⁵⁷ Elsősorban Descartes a bírált ellenfél, főként a lét és a gondolkodás azonosításának (*cogito ergo sum*) tétele miatt.

⁵⁸ S. Kierkegaard: *i.m.* 19.

⁵⁹ Itt ugyanakkor figyelniük kell Heideggernek arra az erőfeszítésére, hogy gyanúval kezeljen minden olyan filozófiát, mely az ember „ideájának” előfeltevésével dolgozik, mely szerint tudható, hogy milyen az ember, milyen lehetne, illetve milyennek kell lennie. Heidegger megkérdőjelezi ezt a tudást, melyben „teológiai csempészárut” gyanít. Rüdiger Safranski hívja fel figyelmünket arra, hogy Heideggernél egy számunkra fontos feszültségre találunk: egyrészt próbálja elvetni az „igazi önmaga” kategóriáját, megküzd vele, másrészt ennek befolyása alól még maga sem tudott felszabadulni, sőt néha úgy tűnik, hogy nem is akar. E feszültség „legvilágosabb-legsarkítottabb és legnagyobb szabású kifejeződését

Ami számunkra fontossá válik Kierkegaard Önmaga-elemzésében, az egy további viszonyulás: az Önmaga (e viszonyulás) viszonyul ahhoz is, ami ezt az egész viszonyt tételte (Isten).⁶⁰ Kierkegaard itt kapcsolja össze az Önmagát a kétségbeeséssel:

„Ezért van az, hogy a voltaképpeni kétségbeesésnek két formája lehetséges. Ha az ember Énje önmagát hozta volna létre, akkor csak egy formáról beszélhetnénk, arról, hogy az ember nem akar önmaga lenni, meg akar szabadulni önmagától, arról viszont nem, hogy az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni. Ez utóbbi formula ugyanis az egész viszony (az Én/Önmaga) függőségének kifejezése.”⁶¹

Az Önmaga, minthogy Isten tételte (azaz nem önmagát tételte), nem szabadulhat „a halálos betegségből”, a kétségbeesésből, melynek alapvető formája, hogy az Én/Önmaga nem akar önmaga lenni, vagy éppenséggel önmaga akar lenni. Kierkegaard szerint az ember éppen akkor a legkétségbeesettebb, amikor nem is tud róla. Am a kétségbeesés állapota (paradox módon) leküzdhető, gyógyítható a hit formulájával, mert betegség. A hit arra a hatalomra épít, amely tételte őt.

Heideggernél a jelenvalólét nem adhatja fel a gondot, mert az azt jelenti, hogy feladja létét, megszűnik jelenvalólét lenni. A gond tehát semmiképp nem azonosítható a kétségbeeséssel.

Ha Kierkegaard kétségbeesés-elemzését alaposabban megfigyeljük, rátalálunk a heideggeri gond struktúramozzadatainak előképére. Heideggernél az ember léte, a gond az egzisztencialitásnak (önmagát-előző-lét), a fakticitásnak

Tulajdonképpeniség címszó alatt a *Lét és idő*ben nyeri majd el”. – R. Safranski: *Egy németboni mester. Heidegger és kora*. 175.

⁶⁰ „Egy így származtatott, létrehozott viszony az ember Énje, olyan viszony, amely önmagához viszonyul, és azáltal, hogy önmagához viszonyul, viszonyul a Máshoz is.” – S. Kierkegaard: *i.m.* 19–20.

⁶¹ Uo. 20.

(már egy világban-benne-lét) és a hanyatlottságnak (kötött lét) az egysége. Heidegger egzisztencialitás- és fakticitás-elemzésének forrásaira találunk ott, ahol Kierkegaard a lehetőség és szükségszerűség viszonyát elemzi.⁶² A kétségbeesett bornírtság Kierkegaard-i elemzése pedig a világba hanyatlott „akárki” heideggeri analízisét prefigurálja.⁶³ Úgy tűnik tehát, hogy már Kierkegaard-nál kirajzolódik halványan az a két elemzési tengely, amely Heideggernél explicitté válik: egy horizontális tengely (idő dimenzió: múlt/szélsőszerűség/belevettség–jövő/lehetőség/kivetül), valamint egy vertikális tengely (bukás, mely az idődimenziót a jelenben metszi). A továbbiakban e két tengelyt próbáljuk megvilágítani Heidegger gond fogalmában.

A heideggeri gond fogalom, mely a *conditio humana* alapjellegzetessége, a következőképpen értelmezhető: jelenti a gondban levést, a dolgok gondozását (*besorgen*), személyek gondozását (*Fürsorge*), foglalatosságot, aggodást, tervezést, törődést stb. Döntő az időre való vonatkozás (a felsorolt cselekvések lényegi összefüggésben állanak az idővel). A gond nem más, mint megélt időiség. Gondban levő és gondoskodó lények vagyunk, mert az előrefele nyitott időhorizontot tapasztaljuk. Amikor gondoskodva cselekszem, saját magam *előzőm* meg. Van *mögöttem* valami, amit meg szeret-

⁶² Pl. uo. 43–50: *A kétségbeesés a lehetőség–szélsőszerűség meghatározásának szempontjából*. Itt többek között ezzel a mondattal is találkozunk: „...az Én önmaga, de azzá kell válnia. Amennyiben az Én önmaga, úgy szélsőszerű, amennyiben viszont önmagává kell válnia, annyiban lehetőség.” – Uo. 43. Ugyanakkor a bukás-motívum is megjelenik: „És mégis megéri, hogy bukása emberi értelemben mindennél biztosabb.” – Uo. 47.

⁶³ „A kétségbeesett bornírtság az eredetiség hiányában áll, illetőleg abban, hogy az ember megfosztotta magát az eredetiségtől, és szellemi értelemben minden erejét elfecsérelte. [...] De amíg a kétségbeesés egyik fajtája beveti magát a végtelenbe és elvész, addig a kétségbeesés másik fajtája mintegy hagyja magát és Énjét a »többiek« által bolondítani. Azáltal, hogy látja maga körül a sok embert, és mindenféle világi dologgal sérényen foglalatossodik, [...] önmagáról is elfelejtkezik, túlságosan merész dolognak tartja, hogy önmaga legyen, viszont sokkal könnyebbnek és biztosabbnak, hogy a többiekhez hasonlítson, hogy a többieket majmolja, és hogy egy szám legyen a tömegben.” – Uo. 41.

nék tartani vagy szabadulni akarok tőle; van *előttem* valami, ami foglalkoztat. Viszont a gondoskodás jelenvalóléte nemcsak saját maga előtt jár (időben), hanem egyben *zuhan* is. A világ, amelyről gondoskodik, elfedi, elrejtí ön maga előtt, s így az ember elvész ön maga számára. Két mozgást érzékeltet tehát velünk Heidegger: egy horizontálisat és egy vertikálisat. A lezuhanást a reflektálatlanul folyó faktikus élet nem észleli, erre csak a filozófia világít rá. Heidegger szerint az életet vissza kell téríteni önmagához, hogy ráébredhessen: nem tud támasztékot találni sehol sem. Az élet (valamely) átláthatósága nem jelent nyugalomra jutást, megkönnyebbülést. Sőt, a filozófia Heidegger számára fokozott nyugtalanság, mely a radikális kérdés terhével jár együtt.

Amikor a *Lét és idő* Heideggerét összehasonlítjuk Kierkegaard-ral, nem szabad megfélekednünk arról, hogy Heideggernél a jelenvalólét magára van utalva, ténylegesen autonóm (nem pedig levezetett módon). Bár Heidegger megtartja a lelkiismeret és a bűn fogalmakat, nála a jelenvalólét nem Isten előtt áll, nem támaszkodhat Istenre. Nem kell nem-jelenvalólétszerű hatalmakhoz folyamodnia. A lelkiismeret a gond hívása (nem kívülről hív), az ember pedig léte okán bűnös.

Mindkét szerző szembefordul azonban azzal a felfogással, mely szerint az ember a létezők (felfuvalkodott) ura. E karteizianizmus-kritika már Kierkegaard-nál kereszténységkritika is: „Ha egyetlen szót sem hallanánk a kereszténységről, akkor az emberek egyáltalán nem lennének annyira beképzelvek (mint ahogy sosem voltak a pogányságban); de amiatt, hogy ilyen keresztényietlenül terjedtek el a keresztény eszmék, a felfokozott közhely-igazságok megalapozására szolgálnak, amikor éppen nem valami más, de nem kevésbé pimasz módon élnek vissza velük.”⁶⁴ Kierkegaard az igazi keresztény alázatot állítja szembe a karteziánus felfuvalkodottsággal, ellenben Heidegger Istent zárójelbe teszi. Nála nem kell semmilyen külső hatalomra hivatkoz-

⁶⁴ Uo. 134.

nunk ahhoz, hogy megértsük: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.”⁶⁵

Heidegger bírálja Kierkegaard írásait azért, mert pusztán ontikusak és vallásos természetűek, és ezzel együtt kisebb jelentőséget tulajdonít Kierkegaard rá való hatásának, mint amekkora valóban ez a hatás.⁶⁶ Ám Heidegger nem csak úgy különbözik Kierkegaard-tól, mint egy ontologikus gondolkodó egy ontikus szerzőtől⁶⁷ (ahogyan ezt Heidegger szeretné láttatni), hanem abban is különbözik, hogy Heidegger egy sokkal szisztematikusabb, tanári stílusban formalizálja Kierkegaard ontológiáját. Heidegger közvetlenül kommunikál, míg Kierkegaard indirekt módon, anti-akadémikusan (szerzői álnevek alatt). „Ha Heidegger prózája annyira bonyolult, hogy soha nem lehetünk biztosak abban, hogy értjük, a Kierkegaard-é annyira ironikus, hogy soha nem tudjuk, hitelt adhatunk-e neki” – véli Caputo.⁶⁸

Annyit viszont meg kell jegyeznünk, hogy *A balálos betegség* Kierkegaard egyik „legtudományosabban” megírt műve, mely ugyanakkor természetesen keresztényien épületes jellegű is (és szintén álneves, habár a nem valódi álneves írások közé szokták sorolni).

Tény, hogy Heideggernél a *Lét és idő*ben egy feszültséget figyelhetünk meg, mely két ellentétes hatás nyomán születik: a Kierkegaard-i (a kevésbé tudományosságra törekvő, individuum-centrikus) és a husserli (az univerzális fenomenológiai tudomány álma) hatásból.

Dolgozatunk végén ki kell térnünk még egy lényeges megjegyzésre: Heidegger *ontologizálja a gondot*, és ebben nagy szerepet játszott Arisztotelész praxis-filozófiájának heideg-

⁶⁵ M. Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 316.

⁶⁶ Kierkegaard ismétlésfilozófiájának a hatása is jelentősen érződik a *Lét és idő*ben.

⁶⁷ Bár kétségtelenül az ontikus–ontologikus a legfontosabb különbség.

⁶⁸ John D. Caputo: *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. 83.

geri asszimilációja és radikalizációja.⁶⁹ A *Sorge* a Dasein eredeti struktúrája és az ember meghatározását helyettesíti a *Lét és időben*. Miközben Heidegger áttér az ontologikus szintre, eközben hű marad a páli és az ágostoni gond figyelmeztető és félelmetes szelleméhez. Heidegger tehát egyedi módon egyesíti a *Lét és időben* a keresztény gond-felfogást az arisztotelészi *praxis*-filozófiával, s ezzel egyszerűre folytatónak és teljes mértékben eredeti gondolkodónak tekinthető az „Önmaga gondja”-nak filozófiai hagyományában.

⁶⁹ Arisztotelész *praxis*-filozófiájának és a gond heideggeri ontologizálásának kapcsolata egy másik, önálló tanulmány témáját képezheti.

Pál apostol alakja a jelenkori filozófiában (Heidegger, Agamben, Badiou, Žižek)

1. Bevezető

Martin Heidegger, valamint a kortárs európai filozófia néhány fontos képviselője, mint Alain Badiou francia, Giorgio Agamben olasz és Slavoj Žižek szlovén filozófusok gondolkodásának közös vonása, hogy Szent Pál alakjának segítségével keresnek választ korszerű kérdésekre, problémákra.¹ Írásaikban megpróbálják új módon összebékíteni a lét, az igazság, a történelem és a szubjektum/alany kategóriákat. Tanulmányomban arra próbálok választ keresni, hogy miért fordulnak a vizsgált szerzők mindannyian éppen Pál apostolhoz. Miért olyan időszerű számukra Szent Pál, távoli alakjának miért tulajdonítanak filozófiai közelséget?²

¹ Ld. M. Heidegger: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21); A. Badiou: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris 1997); G. Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino 2000); S. Žižek: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (London–New York 1999), *The Fragile Absolute, or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London 2000), *On Belief* (New York–London 2001), *The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion* (2009).

² Tanulmányom tágabb kontextusát a Magyar Tudományos Akadémián folyó posztdoktori kutatásom képezi, melynek során Pál apostol alakjának jelentőségét vizsgálom M. Heidegger, valamint három kortárs filozófus – A. Badiou, G. Agamben, S. Žižek – műveiben. Az itt feltett kérdések voltaképpen kutatásom alapkérdéseiként fogalmazódnak meg.

A kutatás folytatása kíván lenni *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában* (Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2013.) című doktori értekezésemben publikált eredményeknek. Doktori értekezésem Heidegger gondolkodásának kairológikus jellegére vonatkozott, annak is főként keresztény (páli) gyökereire. Az értekezésben kiemeltem a kairológikus vonásokat az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* c. előadás alapján, amelyet alig 1995-ben publikáltak (a GA 60.-ban) és megvizsgáltam ezek beépülését Heidegger

Heidegger Pál alakjához az idő és a lét összetartozásának vizsgálata miatt nyúlt vissza. Fenomenológiai kutatása azért veszi igénybe a páli írásokat, hogy saját eredendő szándékát megvilágítsa: az élet struktúrájának mélyebb megértéséhez jusson el. Hogy elérje ezt a fenomenológiai célt, Heidegger elemzése nem korlátozódik a páli levelek magyarázatára, hanem tovább megy a *reductio ad essentiam* felé, ami által ezeknek a fogalmaknak a lényege megglehető az élettapasztalat struktúrájában. Az őskereszténység – Heidegger számára – előnyben részesített fenoménne válik ahhoz, hogy a faktikus élet időbeliségének hordozó struktúráit megvilágítsa. Heidegger egy sor zárójelezést visz véghez úgy, hogy a páli kifejezőmód valódi intentumától, a hitvégbemenéstől, átugorhasson a fenomenológia alaptémájához, azaz a faktikus élettapasztalat alapjánál rejlő időstruktúrához. A heideggeri eljárás azonban számos kérdést nyit meg, illetve hagy maga után.³

Heideggerhez hasonlóan, a legtöbb kortárs filozófus sem elsősorban vagy kizárólag teológiai perspektívából/érdekből fordul Pál apostolhoz.⁴ Pál kortárs filozófiai

későbbi sajátos fogalmaiba, mint pl. a *Sein und Zeit* c. főmű *Augenblick*, valamint a *Zeit und Sein* c. mű *Ereignis* fogalmába.

Az értekezés konklúziója, hogy Heidegger a *pillanatban* (*Kairos*, majd *Augenblick*) és az *Ereignis* (a sajátot adó-sajáttá tevő esemény)-ben a lét és idő összetartozását gondolja el, a lét-időt, de e kettő egymáshoz tartozása különféleképpen világítódik meg. A *pillanatban* a faktikus élet, a *Dasein*/ittlét és az *Ereignis* közös struktúramozzanatára ismerünk: a rendelkezésre-nem-állóságra.

³ Ilyen jogos kérdésként veti fel Visky S. Béla a doktori dolgozatomról írt recenzióban, hogy „mennyiben lúgozható ki ily módon a teológiai tartalom ezekből a szövegekből, melyek tapasztalati alapját Heidegger, teljes joggal, mint hitvégbemenést, időbe íródo felismeréseményt, a Krisztus visszajövetelére váró eszkatologikus nyitottság testet öltését értelmezi; illetve, hogy az, ami e tartalmak kivonása után visszamarad tekinthető-e egyáltalán filozófiailag releváns létidő-struktúrának?” – Visky S. Béla: *Heidegger és az idő, avagy egy elcsendesedés anatómiája*. 112.

⁴ Pl. olyan nem keresztény filozófusok, mint Derrida, Lyotard, Žižek, Badiou, Agamben a kereszténység felé vagy a *messiási/messianisztikus* fogalom felé fordulnak, amikor arról értekeznek, hogy *mi konstituálja a politikait*. Úgy gondolják, hogy politikai konzekvenciák vonhatóak le a

olvasatában Frederiek Depoortere⁵ két különböző vonulatot említ:

1. Az első *Jacob Taubes* német-zsidó vallásfilozófushoz kapcsolódik, aki 1987-es halála előtti hónapokban egy sor előadást tartott, amelyben Pál Rómaiakhoz írt levelének apokaliptikus-forradalmi potenciálja mellett érvelt. Ezeket az előadásokat Taubes saját „szellemi testamentumának” tekintette. 1993-ban jelentek meg: *Die politische Theologie nach Paulus* címmel. Kocziszký Éva szerint „Taubes [volt az első, aki] vitába szállt a protestáns Pál-értelmezés egyoldalúságával, azzal a képpel, mely szerint Pál csak a hit bensőségeségét tanítaná, egyébként pedig a politika dimenziójában a hatalomnak való pusztá engedelmességre szólítana fel.”⁶ Taubes a náci Pál-hamisítással ellentétben pl. rámutat arra, hogy a közösségi-társadalmi térben a kereszténység *ellenségeként* megjelenő zsidókat *szeretni kell*. A jézusi *Hegyi beszéd* az ellenség szeretetét nemcsak teológiai, de politikai elvvé is tette.⁷

Taubes könyvét emeli ki *Giorgio Agamben*, olasz kortárs filozófus, aki 2000-ben maga is ír egy kommentárt a Rómaiakhoz írt levélhez.

Agamben Pál-kommentárja a messiási időtapasztalat struktúráját vizsgálja, s mint időelemzés tematikájában és módszerében is Heidegger kutatásaira emlékeztet. Fontos számára Pál költészetre tett hatása is, ami egy másik kortárs Pál-értelmező felé is kapcsolatot teremt.

2. A másik irányvonal *Alain Badiou*-val kezdődik. Francia filozófus, dramaturg, regényíró, aki 1997-ben ír egy könyvet Pálról (*Saint-Paul: La fondation de l'universalisme/Szent Pál: az egyetemesség megalapozása*).⁸ Úgy mutatja be Pált, mint egy

keresztény üzenetből, hogy szüksége van a mai politikai filozófiának a kereszténységre.

⁵ Frederiek Depoortere: *Badiou and Theology*.

⁶ Kocziszký Éva: *Antifilozófusok – huszonöt időszzerű kérdése a kereszténységhez*. 129.

⁷ Uo. 130.

⁸ A magyar fordítás címében „az egyetemesség apostola” szerepel, s ez nem egészen találó.

Esemény nyomán kialakuló forradalmi szubjektivitás emi-
nens példáját, aki mindvégig hűséges ehhez az Eseményhez.
Badiou-t Pál mint politikus személyiség érdekelte, s mint
költő és antifilozófus is. Heideggerhez hasonlóan tehát
Badiou sem teológiai érdekből fordul Pál apostolhoz. Emlí-
tett művének előszavában írja Badiou: „Pál az én számomra
valójában nem apostol és nem szent. Az általa hirdetett
Újsággal nincs mit kezdenem. De a legfontosabb szubjektív
figurák egyike. (...) Sohasem hoztam összefüggésbe Pált a
vallással. Nem ebben a regiszterben foglalkoztatott oly
régóta, és nem is azért, hogy valamiféle hitről vagy akár
ellenhitről tegyek tanúbizonyságot. (...) Pál az én számomra
az esemény *költő-gondolkodója*, gyakorlata és beszéde ugyan-
akkor annak az alakzatnak az invariáns vonásait mutatja,
amelyet a *küzdő figurájának* nevezhetnénk.”⁹ [Kiemelés tő-
lem – K. E.] Az *Esemény* fogalmának fontossága szintén
összeköti Heideggert (ezúttal a késeit) és Badiou-t.¹⁰ A kései
Heidegger a filozófiai nyelvtől egyre inkább a költői nyelv
felé mozdul el. Badiou teoretikus építményének középpont-
ja egyenesen a lét és Esemény közötti szakadék.

⁹ Al. Badiou: *Szent Pál: az egyetemesség apostola*. 8. Badiou személyes szak-
mai biográfiája szorosan kapcsolódik L. Althusserhez: az 1960-as évek-
ben tagja a lacani és althusseri legendás *Cahiers pour l'Analyse* csoportnak,
első füzetét Althusser *Théorie* sorozatában publikálják. Inherens elméleti
szinten is kapcsolódik Althusser fogalmi világához, bár úgy tűnik, meg-
fordítja a „tudomány” és „ideológia” althusseri szembeállítását. Badiou a
Tudás/ismeret fogalmát (mely a pozitív létrendhez kapcsolódik) és az
Igazság fogalmát (amely az Eseményhez kapcsolódik) állítja szembe egy-
mással.

¹⁰ A heideggeri fordulat/*Kehre* utáni szemlélet kulcsszava az *Ereignis*, a
sajátot-adó-sajáttá-tevő esemény, ami az „időt és létet a maga sajátjában
meghatározza”. „Az Ereignis nem 'bír' léttel, amelyre rákérdezhetnénk.
Nem egy új léttörténeti formája a létnek, mint az *idea*, *energeia*, *actualitas*,
percepcia, *monás*, *akarát*, *szellem*, *szeretet*, *batalom stb.* A lét eltűnik a sajátot-
adó-sajáttá-tevő eseményben.” „Nem azt mondjuk, hogy van lét, van
idő, hanem adódik (es gíbt) lét és adódik idő.” – Ld. M. Heidegger: *Idő és
lét*. Az ember ebben a szemléletben megajándékozott, és egyben eszköze
is annak, hogy a lét megessék általa.

A második vonulatnál szintén fontos megemlítenünk *Slavoj Žižek* nevét. A szlovén filozófus 1999-ben *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* c. nagy művében tárgyalja Badiou Pál-könyvét, kiemeli érdemeit, és összeveti a pszichoanalízis lacani kutatásaival.¹¹ Tanulmányunkban a Badiou-recepcióra összpontosítunk.

2. Agamben és Pál

2.1. A messiási idő tapasztalata

Giorgio Agamben¹² műveinek egyik fontos témája a Pál által megélt és hirdetett messiási idő. A zsidó apokaliptikus hagyomány két korszakot és két világot különböztetett meg: *olam hazzech* (a világ időtartama a genézistől a végezetéig), és

¹¹ Pálra való utalások azóta is jelen vannak olyan műveiben, mint: *The Fragile Absolute, or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?/A törékeny abszolútum, avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*; *On Belief, The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion*.

¹² Giorgio Agamben 1942-ben született. Rómában, Párizsban, Londonban tanult jogot és filozófiát. Doktori tézisért Simone Weil politikai gondolkodásáról írta. 1966-ban és 1968-ban részt vett Heidegger Hérakleitoszról és Hegelről tartott szemináriumain. Munkásságára fontos hatással volt még Walter Benjamin. Kiadja olaszul J. Taubes és Michel Foucault írásait. Közeli viszonyban volt Jacques Derridával, Jean-Francois Lyotard-ral. Olaszországban, az Egyesült Államokban, Németországban, Franciaországban és Svájcban tanított. Kiemelt kutatási területei az esztétika és a politikai filozófia. Az 1970-es években nyelvészeti, filológiai, költészeti, valamint középkori kulturális témákat dolgoz fel. A 90-es évektől Carl Schmitt politikai írásaival vitatkozik, főként a *Stato di Eccezione/Rendkívüli állapot* (2003) c. művében. Írásai közül kiemeljük még: *Stanza. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (*Stanza. Szó és fantazmagória a nyugati kultúrában*) 1977-1979; *Idea della prosa (A próza ideája)* 1985; *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (*Homo sacer. A szuverén hatalom és a pucér élet*) 1995; *Quel che resta de Auschwitz. L'archivio e il testimone* (*Mi marad Auschwitzból. Az archívum és a tanú*) 1998; *Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai romani”* (*A maradék idő. Egy kommentár a „Rómabeliekhez írt levél”-hez*) 2000; *Profanazioni* (*Profanációk*) 2005.

olam habba (az eljövendő világ, időtlen örökkévalóság). A görög nyelvű judaizmus hagyományában két *aiones*-t és két *kosmoi*-t különböztettek meg: ez a világ/eon és az eljövendő korszak. Mindkét terminus előfordul a páli szövegekben, de az apostol által megélt idő, a messiási idő, nem is *olam hazze* és nem is *olam habba*: nem a kronologikus idő, és nem az apokaliptikus *éschaton*. Ez egy maradék: az az idő, mely a két idő(szak) között marad: a feltámadás és az idő vége között; maga az idő felosztása, amikor az idő szétválasztódik a *messiási esemény cezúrája* által (mely Pálnál evidens módon a *feltámadás*). Ezért a messiási idő (a vég ideje) nem redukálható az eszkatologikusra (az idő végére).

Agamben tisztázni kívánja a messianisztikus idő és az apokaliptikus idő téves összemosását. Az apokalipszis, mely az idő végét szemléli, a messiási kinyilatkoztatás meg-nem-értése. Az apokalipszis az utolsó napba helyezkedik, az ítélet napjába: a véget látja bekövetkezni, és leírja, hogy mit lát. A Pál apostol által megírt idő azonban nem az *éschaton*, a világvég. A messiási (messianisztikus) nem az idő vége, hanem minden pillanat viszonya az idő végéhez és az örökkévalósághoz, a *vég ideje*. Az apostolt nem az utolsó nap érdekli, nem az a pillanat, amikor az idő befejeződik, hanem az az idő, amely összezsugorodik és elkezd befejeződni: ha úgy tetszik, az az idő, amely *megmarad* az idő és annak vége között.

Megélni a „hátralevő/maradék időt”, megélni az „idő végezetének” tapasztalatát nem jelenthet mást, mint egy radikális átváltozást a szokásos időtapasztalatnak és idő-leképezésnek. Egy olyan időről van szó, mely a kronologikus idő keretében, belsejében működik, dagad, átgyúrva/kelesztve és megváltoztatva azt belülről.¹³

¹³ A térbeli leképezések (pont, vonal, szakasz) felelősek egy hamisításért, mely elgondolhatatlanná teszi az idő eleven tapasztalatát. Az *éschaton* és messiási idő összetévesztése ennek a hamisításnak egy példája: ha magunknak az időt egyenes vonalként ábrázoljuk és a végét, mint egy pontszerű mozzanatot, akkor valami teljességgel leképezhetőt kapunk, de abszolút elgondolhatatlant, és fordítva: ha az idő valóságos tapasztalatára

A profán idő, a *chronos*, a genézistől a feltámadásig/messiási eseményig tart Pálnál. Ezen a ponton összezsugorodik az idő, és elkezd befejeződni. Ez az összezsugorodott idő – melyre Pál a *ho nyn kairós* (jelenlegi idő/kor) kifejezéssel utal, s e kifejezés a messiási idő *terminus technicus*a – a *parousia*-ig tart, a Messiás teljes jelenlétéig. Itt az idő felrobban, vagy inkább berobban a következő eonba, az örökkévalóságba. A messiási idő (*ho nyn kairós*) nem esik egybe sem az idő végével és az eljövendő korszakkal, sem a profán, kronologikus idővel, anélkül azonban, hogy kívül esne ez utóbbin. Tulajdonképpen a profán idő egy része, mely összehúzódást szenved, és ez teljesen átváltoztatja. Agamben nem annyira *kairós* és *chronos* különbségét¹⁴ hangsúlyozza, hanem viszonyukat a *Corpus Hippocraticum*ból kiindulva gondolja el: „A *chronos* az a valami, amiben van *kairós*, s a *kairós* az a valami, amiben van egy kevés *chronos*.”¹⁵ A *kairós* nem rendelkezik egy másik idővel: amit megragadunk ebben az esetben, az nem egy másik idő, hanem egy zsugorított, rövidített *chronos*. A *kairós* egy megragadott *chronos*.

reflektálunk, akkor valami elgondolhatóhoz jutunk, de ez leképezhetetlen. A messiási idő képe, mint két eon között elhelyezkedő szakasz, nem mond semmit nekünk e megmaradó idő tapasztalatáról, amely elkezd bevégeződni.

¹⁴ Általában *kairós* és *chronos* egymás ellentéteiként jelennek meg: a *καίρός* és *χρονός* mögött az időről való gondolkodás két nagy hagyománya áll. A *χρονός*-hagyományban megszületik az időfolyam és az idővonal elképzelése, melyekben közös az időnek „most”-ok lefolyásaként való észlelése. Arisztotelész definíciója szerint az idő a mozgás száma, és ebből indít később mindenik próbálkozás az idő meghatározására (nagyértékben Ágoston, Kant, Bergson, Husserl). E fővonallhoz képest – melyet Heidegger pl. vulgáris/inautentikus időmegértésnek nevez – a *καίρός*-hagyomány háttérben marad, másodlagos. Ebben a „most”-ok nem sokaságukban szemlélték a jövőből a múlt felé tűnve (kvantitatívan), hanem egyediségükben/partikularitásukban. A *kairós* az ógörögben valamire alkalmas pillanat. Ilyen értelemben jelenik meg az evangéliumokban is és a páli levelekben, és fontos szerepet nyer Kierkegaard és Paul Tillich gondolkodásában is.

¹⁵ Idézi G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. 69.

Agamben egyik fontos érdeme, hogy az *operatív idő* nyelvészeti fogalmát (Gustave Guillaume/1929) alkalmazza a messiási idő problematikájára. Bármelyik általunk létrehozott idő-reprezentációban, bármelyik diskurzusunkban, melyben definiáljuk és leképezzük az időt, implikálódik egy olyan idő, melyet nem meríthetünk ki ezekben. Olyan ez, mintha az ember, amennyiben gondolkodik és beszél, létrehozna egy – a kronologikus időhöz képest – utólagos időt, mely meggátolja, hogy teljesen azonosuljon azzal az idővel, amelyben leképezéseket konstruál. Ez az utólagos idő azonban nem egy másik idő: valami olyan, mint egy plusz idő, amely kívülről csatlakozna a kronologikus időhöz. Ez egy belső idő, idő az idő belsejében, amelyik csupán eltolódásomat méri, késésben-létemet az általam leképezett időhöz képest, de éppen ezért lehetőség arra, hogy megragadjam és beteljesítsem. A messiási időt Agamben úgy definiálja, mint az az idő, amelyre az időnek szüksége van a bevégeződéséhez, az idő, amire szükségünk van a saját idő-reprezentációnk véghezvitelére, befejezésére. Ez az operatív idő, mely nyomást gyakorol a kronologikus időre, megdolgozza és átalakítja belülről, az az idő, amire szükségünk van ahhoz, hogy lehetővé tegyük az idő befejeződését (a maradék időnk). A kronologikus idő általunk történő leképeződése, mint olyan idő, amelyben vagyunk, elválaszt magunktól átalakítva bennünket saját magunk tehetetlen szemlélőivé. A messiási idő mint operatív idő, amelyben megragadjuk és véghezvisszük saját idő-reprezentációnkat, az az idő, amely mi magunk vagyunk, és ezért az egyedüli reális idő, egyedüli idő, amely a mienk.

Pál két idő(mozzanat)ra bontotta a messiási eseményt: a *feltámadásra*, valamint a *parousiára*.¹⁶ Helyesen értelmezve –

¹⁶ Heidegger a páli *Καὶρός* elemzésekor arra az eredményre jutott, hogy a *parousia* a beteljesedett időt jelöli, mely azoknak a keresztényeknek táruul fel, akik a faktikus életvitelben/életvégbemenésben kairotikusan élnek. Kairotikusan élni azt jelenti, magunkat nyitva tartani a parúzia számára azért, hogy amikor az ránk tör/eljön, megragadhatjuk. Krisztus visszajövetelének pillanata egy *kairós*, kitüntetett idő, melyet kvalitatívan rendel-

Agamben szerint – a *parousía* nem egy második messiási eseményt/eljövotelt jelent, mely kiegészíti az elsőt. *Parousía* görögül egyszerűen jelenléteket jelent. Pál azért használja, hogy egy *kairós* és egy *chronos*, egy operatív idő és egy leképezett idő (két heterogén idő) kötelékeként (melyek nem egymáshoz adódnak) írja le a messiási esemény intim struktúráját (*uniduális*).¹⁷ A messiási jelenlét nem esik sohasem egybe valamely kronologikus időmomentummal, nem is adódik ehhez hozzá. Mégis megragadja és hordozza belülről, a kiteljesedés felé. A messiás megjött, a messiási esemény megtörtént már, de jelenléte tartalmaz a belsejében egy másik időt, amelyik kitágítja, a *parousiát*, nem azért, hogy elhalassza, hanem, hogy érzékelhetővé tegye. A messiás mindig saját idejét hozza létre: egyszerre létrehozza idejét és be is teljesíti. Az operatív idő – amire szüksége van az időnek ahhoz, hogy beteljesüljön – nem tévesztendő össze tehát egy plusz idővel, mely pótolná, kiegészítené meghatározatlanul az időt. A *szombat* a messiási idő-modell egyik fajtáját képviseli: nem egy olyan nap, mint a többi, inkább az intim kikapcsolódás – az időben – melynek köszönhetően egy pillanatra megragadhatjuk az időt és kiteljesíthetjük.

Az a gyakran ismételt teológus-vélemény, mely a „parousía vélt késéséről” beszél, Agambennek mindig is blaszfémiának tűnt.¹⁸ Eszerint a messiás elkerülhetetlen visszajövetelére és az idők végére váró ősközösség rájött

kezésre-nem állósága jellemez: lehetetlen előrelátni. Ez a jellemvonása átáramlik a jelenre is, mely a maga során egy kairós-szá válik Heidegger szerint: úgy kell megélni, hogy a második eljövétel lehetősége, mint lehetőség, ne számolódjon fel; bármely pillanatot e lehetőség horizontjában kell megélni. Pálnál tehát nem a jövőbeli tartalom (eszkatologikus képzet) fontosságáról van szó, hanem az élettapasztalat eszkatologizálódásáról, a jövő által áthatott jelen mindenkor véghezviteleiről Isten előtt. Heidegger felismeri, hogy Pál evangéliuma *végbemenéssel* (*Vollzugscharakter*), nem egy teoretikus tanítás csupán, hanem szorosan kapcsolódik az élet *hogyan*-jához. Pál formális jelzésszerű nyelvezete ugyanakkor azt jelzi számunkra, hogy a jelentést minden egyes hallgatónak/olvasónak külön be kell teljesíteni, véghezvinni, aktualizálni.

¹⁷ G. Agamben: *i.m.* 70.

¹⁸ Ld. G. Agamben: *La chiesa e il regno*.

arra, hogy van egy késés, amire nem talál magyarázatot. Ekkor megváltoztatta volna álláspontját azért, hogy egy intézményes és jogi szempontból stabil szervezést hozzon létre magának. Ez azt jelentené, hogy a keresztény közösség számára megszűnt volna a *parouikousa*, az ideiglenes lakozás, megkezdődve a *kataoikousa*, polgárként való lakozás, hasonlóan bármely más világi intézményhez. Ha ez a dolog igaz lett volna, akkor az Egyház elmulasztotta volna az idő messiási tapasztalatát, mely lényegében definiálja őt, vele konszubsztanciális (együtteslényegű). A messiási idő valójában nem egy pusztán kronologikus tartamot jelöl, hanem mindenekelőtt a *megélt idő kvalitatív átalakulását*. Ennek az időnek a keretében valamilyen kronologikus késés-szerű (mint, ahogyan egy vonatról mondjuk, hogy késett) még csak el sem gondolható. Ahogy a messiási idő implikálja azt, hogy lehetetlen stabil módon lakozni benne, ugyanúgy nem lehet benne helye késéseknek sem.¹⁹

¹⁹ A görög *parouikousia* terminus fordítása: tartózkodik, ami ideiglenes lakozását jelenti egy száműzetésben levőnek, telepesnek vagy idegennek. Római Kelemen levele a Korinthusiakhoz így kezdődik: „Isten egyháza, mely Rómában tartózkodik (*parouikousia*), Isten egyházának, mely Korintusban időzik (*parouikousia*)...” A *parouikousia* ellentétes valamely teljes jogú polgár lakozásával, melyet a görögben a *katoikein* jelöl. A *parouikein* az a terminus, mely a keresztény világban lakozását jelöli, valamint a messiási időt, mellyel ez bír. Ez egy kvázi-szakterminus, mely az 1Pt 1, 17-ben az egyház definíciójaként jelenik meg. „És, ha mint Atyát hívjátok segítségül, aki személyválogatás nélkül ítél kinek-kinek cselekedetei szerint, félelemmel járjátok földi vándorlásotok idejét...” A „paróhia” ma is egy idegen (átmeneti) ideig-óráig való ott-tartózkodását jelenti. A tartózkodás nem von maga után semmit az idő tartamára vonatkozóan. Az egyház földön való lakozása tarthat – és tényleg eltartott – évszázadokig, évezredekig, anélkül, hogy ez valamit is változtatna a messiási időtapasztalat sajátos természetén. Erről beszél Pál is a thesszalonikaiaknak (1Thessz 5, 1–2): „Ennek idejéről és alkalmáról (az időpontokról és alkalmakról) pedig nem szükséges írnom nektek, testvéreim, mert ti magatok is jól tudjátok, hogy az Úr napja úgy jön el, mint éjjel a tolvaj.” „Jön/erchetai” jelenben van, ahogy a messiás is az evangéliumokban *ho erchomenos* (aki eljön, az eljövendő, aki nem szűnik meg jönni). Agamben idézi Walter Benjaminget, aki szerinte teljesen megértette

Agamben kiemeli, hogy a messiási idő és a kronologikus idő (mely a genézistől a feltámadásig tart) intim viszonyát Pál két alapfogalommal határozza meg: a *típus* és az *ismétlés* fogalmával.²⁰

1. Az első a *typos* vagy figura fogalma. Pál esetében az 1Kor 10, 1–11-ig a döntő szövegrész. Itt Izrael népének történetéből egy sor epizódot említ Mózeshez kapcsolódva.²¹ Auerbach mutatott rá arra, hogy milyen fontos szerephez jut a világról való tipologikus/figurális gondolkodás a keresztény középkorban, ahol az allegorikus interpretáció általános elméletének alapjává válik. A *typos* fogalom segítségével Pál egy viszonyt (tipologikus viszonyt) állapít meg valamely múltbeli esemény és *ho nyn kairós*/a messiási idő között. Így pl. a Róm 5, 14-ben Ádám, aki által a bűn a világba jut, úgy definiálódik, mint *typos tou méllantos*, a „jövő figurája” – vagyis a messiásé, ki által a kegyelem gazdagon árad az emberre. Agamben szempontjából a döntő nem annyira az a tény, hogy minden múltbeli esemény – mihelyt típusá/figurává válik – egy jövőbeli eseményt jelent be, és

Pál tanítását, és a maga módján ismétli meg: „Minden nap, minden pillanatot az a kiskapu, amelyen bejön a messiás.”

²⁰ G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. 74.

²¹ „1. Nem akarom pedig, hogy ne tudjátok, atyámfiai, hogy a mi atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan a tengeren mentek által. 2. És mindnyájan Mózesre keresztelkedtek meg a felhőben és a tengerben. 3. És mindnyájan egy lelki eledelt ettek. 4. És mindnyájan egy lelki italt ittak, mert ittak a lelki kősziklából, amely követi vala őket, e kőszikla pedig a Krisztus volt. 5. De azoknak többségét nem kedvelé az Isten, mert elhullának a pusztában. 6. Ezek pedig példáink [figura, typos] lőnek, hogy mi ne kívánjunk gonosz dolgokat, amiképpen azok kívántak. 7. Se bálványimádók ne legyetek, mint azok közül némelyek, amint meg van írva: Leüle a nép enni és inni, és felkelének játszani. 8. Se pedig ne paráználkodjunk, mint azok közül paráználkodtak némelyek, és elestek egy napon huszonháromezeren. 9. Se a Krisztust ne kísértjük, amint közülök kísértettek némelyek, és elveszének a kígyók miatt. 10. Se pedig ne zúgolódjatok, miképpen ő közülök zúgolódának némelyek, és elveszének a pusztító által. 11. Mindezek pedig példaképpen [figurális módon/typicós] estek rajtok; megíratnak pedig a mi tanulságunkra, akikhez az időknek vége elérkezett.” [Agamben fordításának magyar nyelvű fordításában (K. E.).]

ebben találja meg beteljesedését, mint inkább *az idő átalakulása*, melyet a tipológiai viszony implikálja. Nem csupán egy kettős megfelelésről van szó típus és antitípus között, melyek úgymond egy hermeneutikai viszonyban lennének összekapcsolva – vagyis egy olyan viszony, mely lényegileg érinti az Írás értelmezését annak a paradigmának megfelelően, mely a középkori kultúrában dominánssá vált végezetül –, hanem egy *feszültség-térről*, mely összefogja és átalakítja a múltat és a jövőt, típust és antitípust egy elválaszthatatlan konstellációba. A *messiási* Agambennél nem csupán a tipológiai reláció két terminusának egyike, hanem ő éppen ez a viszony/reláció.²² Ez a fenti páli sor értelme: „számunkra, akiknek az időknek vége elérkezett/akikben az idők végletei, szélei összeütköznek, szembesülnek egymással”. Az *olam hazszab* és *olam habba* szélsőségei összehúzódnak egyik a másikba, amíg szemtől-szembe állnak anélkül, hogy egybeesnének: ez a *szembesülés és összehúzódnás* a messiási idő, semmi más. Még egyszer a *messiási* Pálnál nem egy harmadik *eon* a másik kettő között, hanem inkább egy cezúra, mely az időknek felosztását osztja (f)el, bevezetve egy *maradékot*. Pálnál a messiási idő egy olyan zóna (maradék), amelyben a múlt kimozdítódik (diszlokálódik) a jelenbe, a jelen kinyúlik a múlthoz.²³ A messiási idő sem a beteljesedett, sem a beteljesületlen, nem a múlt és nem is a jövő, hanem *egymásba való átfordulásuk/átalakulásuk*, egy konstellációba kerülésük: a *ho nyn kairós*-éba.²⁴ A páli tipologikus viszony tökéletesen kifejezi ezt a konverzív mozgást. Itt a múlt/a befejezett újra

²² G. Agamben: *i.m.* 74.

²³ G. Scholem 81. tétele szerint a messiási idő az inverzív/megfordító *waw* ideje. – G. Scholem: *A Kabbala helye az európai szellemtörténetben*. 295. A zsidó nyelvi rendszer az igék formáit nem annyira az idők alapján különbözteti meg, mint inkább aspektusuk szerint: befejezett/beteljesedett (általában múlt időre fordítjuk) és befejezetlen/lezáratlan (általában jövővel fordítjuk). Ha a beteljesedett időforma elé egy (inverzív vagy konverzív) *waw*-t helyezünk, akkor a befejezett forma lezáratlanná alakul át és fordítva. Agamben átveszi Scholem javaslatát (amelyre Benjamin sokáig visszaemlékszik).

²⁴ G. Agamben: *i.m.* 75.

megtalálja aktualitását és befejezetlenné válik; a lezáratlan, a be-nem-fejezett pedig egyfajta beteljesedést nyer el.

2. A második fogalom, amivel Pál a messiási időt artikulálja, és amely a *typos* fogalmat kiegészíti, az *ismétlés* (*anakephalaióomai*) fogalma. A döntő passzus itt az Efézusi levél 1, 10: „Az idők teljességének rendjére [ökonómiájára] nézve, hogy ismét egybeszerkeszt [egybefoglal, helyesen *megismétel*] magának mindeneket a Krisztusban, mind amelyek a mennyekben vannak, mind amelyek e földön vannak”.

Pál, aki éppen bemutatja az isteni megváltás projektjét, arról beszél, hogy minden dolog megismétlődik a Messiásban, az égiek és a földiek is. E vers annyira jelentésgazdag, hogy a nyugati kultúra egyes alapszövegei, fogalmai olyan fragmentumoknak tekinthetők, amelyek ebből robbantak ki: pl. Órigenész és Leibniz apokatasztázis doktrínája,²⁵ Kierkegaard ismétlés-elképzelése, Nietzsche örök visszatérése és Heidegger ismétlés-fogalma. Mit mond tulajdonképpen Pál? Azt mondja, hogy a messiási időben az idő teljessége (*plērōmatos tōn kairōn*) forog kockán. A messiási idő egy ismétlést visz végbe, minden dolog egyfajta inventárját, összeírását mindennek, ami a teremtéstől a messiási „most”-ig megtörtént, a teljes múlt összeírását. A messiási idő tehát az összefoglaló ismétlés, a múlt átfogó ítélete. A múlt e megismétlése viszont megelőlegezi az eszkatologikus *plērōma*-t, azt a pillanatot, amikor Isten „minden lesz mindenben”. A messiási *plērōma*/teljesség tehát egy rövidített ismétlés, és egyúttal az eszkatologikus beteljesedés megelőlegezése. Nem véletlen, hogy az *ismétlés* és a *plērōma* tehát egymás

²⁵ Görög kifejezéssel jelzi az újszövetség (ApCsel 3, 21, 2Pt 3, 7–13) azt az időpontot, melyben Krisztus ismét eljövend, és helyreállítja az Isten országának őseredeti állapotát, mely a bűn következtében csorbát szenvedett. Ez a mozzanat természetesen maga után vonja azt, hogy az ember visszatér abba a tökéletes boldogságba, melyben őt Isten eleve teremtetten. E tételt Órigenész és az utána élt egyházi tanítók közül többen pl. Nüsszai Szt. Gergely, mopsvestiai Tódor s mások, különféle képzetekkel színezték ki, úgy hogy aztán ez a gondolat alkalmilag mindig felszínre került a teológiában. (Vö. <http://www.kislexikon.hu/apokatasztazis.html>)

mellett található. Tyconius (Kr. u. 4. sz.-ban) a *Szabályok könyve* c. művének „Az ismételéssel” szóló fejezetében arról ír, hogy bármely idő lehet a messiási most. A messianisztikus nem a kronologikus végét jelenti az időnek, hanem azt a jelent, mely a beteljesülés követelményével lép elő. Jelen van az a gondolat, hogy a múltat a jelen összefoglaltan, rövid ismételésben tartalmazza.

Visszetérve Agamben Pál-értelmezéséhez, az ismételés nem más, mint a tipologikus viszony másik oldala. Azért is döntő fontosságú az ismételés, mivel a múltbeli események igazi jelentésüket éppen a messiási ismételésük által nyerik el, és ezáltal készekké válnak a megváltásra. A közönséges elgondolás, mely a messiási időt kizárólag a jövőre orientálnak tekinti, Agamben szerint hamis.²⁶ Megszoktuk, hogy mindenhol azt halljuk, hogy a megváltás pillanatában előre kell néznünk a jövőre és az örökkévalóságra. Az ismételés Pálnál viszont – Agamben nézetében – azt jelenti, hogy múlt és a jelen összehúzódik a *ho nyn kairós* konstellációjába kerülve. Így a döntő pillanatban a múlttal rendezni kell a számlát. Ez nem jelent persze nosztalgiát vagy múltához való ragaszkodást, hanem ellenkezőleg: a múlt feletti átfogó ítélet kimondását, a múlt ismételését, éppen annak érdekében, hogy elengedhessük és nekifeszüljünk a jövőnek.²⁷

²⁶ G. Agamben: *i.m.* 77–78.

²⁷ Lássuk ehhez a Fil 3, 12–13-at: „Nem mintha ezt már elnyertem volna, vagy hogy már tökéletes volnék [megragadtam volna magam], hanem igyekszem, hogy el is érjem, mert már megragadt engem a messiás Jézus. Atyámfiái én magamról nem gondolom, hogy már elértem volna, de egyet cselekszem: azokat, amik a hátam mögött vannak elengedve, azoknak pedig, amik előttem vannak, nekifeszülve célegyenest futok, hogy elnyerjem az onnan felülről való elhívás koszorúját, amelyet Isten ígért nekem a messiás Jézusban.” E feszültségben Pál nem tudja megragadni tökéletesen magát, csak felismerni tudja már megragadt voltát, állapotát: „már megragadt engem a messiás Jézus.”

2.2. A szextína

Agamben egy konkrét irodalmi példát is bemutat a páli szövegekben azonosított messiási időstruktúrájának egyfajta miniatűr modelljeként: a *szeptinát*, melynek költői struktúrájából kiemeli a rímképletet. A rím a klasszikus költészetben csak esetenként fordul elő, a latin keresztény versben azonban a IV. századtól annyira kifejlődik, hogy a középkor kezdeti lírájában lényeges konstruktív elvvé válik.²⁸ A szextinában hat verssoros szakaszokat találunk, hat szakaszt, a 36 sor után (6x6 sor) pedig háromsoros *tornadat* (zárórészt), mely megismétli a rím-szavakat, kombinálva őket. A 36 verssor végén ugyanaz a hat rím-szó szerepel váltakozó, komplikált, de rendezett sorrendben. Amelyik szóval befejeződik egy szakasz, az lesz a következő szakasz első rím-szava (lásd az első szakasz f-jét), a múlt szakasz első rím-szava válik az új szakasz második rím-szavává (a), az utolsó előtt rím-szó a 3. sorba kerül az új szakaszban (e), a második szó a 4. sorba (b) stb.

Rímképlet: a b c d e f / f a e b d c / c f d a b e / e c b f a d / d e a c f b / b d f e c a .

Ha a mozgás tartana, akkor a hetedik szakasz ugyanazt a rímképletet produkálná, mint az első szakasz. Azonban a hetedik szakasz helyett háromsoros tornada fog következni. A 39 egymást követő sor homogén, lineáris kronologikus idősorozatként is elgondolható lenne, de valójában animálódik, belülről elevenedik meg a rím-szavak alternatív játéka által. Itt minden rím-szó egy másik rím-szót juttat észbe (vagy

²⁸ A metrikus formák sokaságából tehát egy partikuláris formát választ ki Agamben, a szextinát, de előtte még egy pár megjegyzést tesz a lírai költészet időstruktúrájához általában. A versről általában – mondja – tudjuk, hogy véget fog érni egy adott pillanatban, olyan organizmus vagy idő-masinéria, mely kezdetétől saját végéig tart. Mondhatni van a versnek egyfajta belső eszkatológiája. De ameddig tart, a versnek van egy sajátos, összetéveszthetetlen időisége, saját *tempója*. És éppen itt lép be a rím a játékba.

pontosabban magát mint másikat) a másik versszakokból, és egyúttal bejelenti saját ismétlését a következő strófákban.

A lineáris idősor átalakul, olyan ritmikus konstellációkba fogalmazódva meg, amelyek maguk is mozognak. Nincs azonban egy másik idő, Agamben szerint, amelyik nem tudni honnan érkezve helyettesítené a kronologikust. Ha nem ugyanarról az időről van szó, mely belső – többé-kevésbé titkos – pulzusai által úgy szervezi magát, hogy teret engedjen a vers idejének. A hatodik szakasz végpontjánál, amikor a keresztező-fokozó mozgás befejeződik, úgy tűnik, hogy a vers kényszerű újrakezdetre ítéltetik. De a tornada egy új jelenetben röviden újrapeszi, újszerűen ismétli a rím-szavakat, mellyel megvilágítja egyediségüket és titkos kapcsolatukat.

Agamben szerint a rím��avak ismétlése a szextinában múlt és jelen *tipologikus* viszonyának felel meg: a mechanizmus *átalakítja a kronologikus időt messiási idővé*. A modern kutatók újra felfedezték a számok viszonyának fontosságát a középkori költészetben: (Durling és Martinez) kimutatják a szextina és a genézis 6-os számának összefüggését. A 6. napra esik az ember teremtése és bukása. A tornada a Sabbathnak felel meg, mint az idő messiási beteljesülése. A hetedik nap nem egy olyan nap, mint a többi, hanem inkább a teremtéstörténet ismétlése, messiási rövidítése. A tornada 3 verssorban röviden megismétli a teljes költemény struktúráját.

Agamben hipotézise: *a rím a keresztény költészetben úgy jön létre, mint a messiási idő metrikus-nyelvészeti átkodifikálása a páli tipologikus viszonyok és ismétlések játéka szerint stukturálódva*. Magának Pálnak a szövege is, ha a klasszikus retorika egy-égei szerint tagoljuk, belső rím-játék által animált, alliterációk és rím-szavak hatják át. A rím páli örökségünk, és a rím története és sorsa – Agamben szerint – egybeesik a versben a messiási kinyilatkoztatás történetével és sorsával. Argumentumként említi, hogy amikor Hölderlin (1770-1843) egy új század küszöbén kidolgozza az istenek visszavonulásának (főleg az utolsónak, Krisztus visszavonulásá-

nak) doktrínáját, akkor himnuszai formát veszítenek, szét-
törnek. Az istenek eltűnése a fix metrikus formák eltűnésé-
vel esik egybe.

Itt jegyezzük meg, hogy maga Agamben a 2000-ben
publikált *A maradék idő* c. művét (a *Római levél* kommentár-
ját) úgy strukturálja, mint egy szextinát: a messiási időstruk-
túra szerint. Hat fejezetre/találkozásra tagolja az elemzését:
I. „Pál, Krisztus szolgálja” kifejezés fogalmait elemzi, II.
Klētós/elhívatva, III. Aphōrisménos/kiválasztva, IV.
Apóstolos/Apostol, V. Eis euaggélion theou/Isten evangé-
liumának hirdetésére, VI. (Eis euaggélion theou)/Isten
evangéliumának hirdetésére. Ezután egy tornada követke-
zik. A kommentár a Rómaiakhoz írt levél első versének
értelmezése. Agamben tézise az, hogy mindenik szó itt
magába sűriti ismétlésben a levél teljes szövegét (az ismét-
lés, láttuk, a messianisztikus szótár lényeges terminusa).
Ezért megérteni a bevezetőt azt jelenti, hogy megértjük a
teljes szöveget.

Az első vers így szól: „Pál, szolgálja Jézus Krisztusnak,
elhívott apostol, kiválasztva Isten evangéliumának hirdeté-
sére.”²⁹ Szintaktikai szempontból egy egységet alkot, egy
levegő-vétellel ejtve ki és követve a *crescendot*: Pál, szolgálát,
hívadás, hívás, elkülönülés, apostol, evangélium. Agamben
sorban elemzi tehát e szavakat. Néhányat röviden mi is
bemutatunk.

1) *Paulos*-szal felmerülő probléma: vajon kereszt-
név/*praenomen*, *signum* vagy *supernomen*/becenév? A fiatal
zsidó férfi a Sha’ul gyönyörű bibliai-palesztin nevet viselte
(ez Benjamin törzséhez való családi tartozását húzta alá).
Saulos egy királyi név volt, nagyot jelent (minden más izrae-
litát elkerült nagyságban és szépségben), a Koránban is
Talut-nak, a nagyoknak, nevezik. A pi-re való áttéréssel „a
királyi nagyságúból” „jelentéktelenné” vált Pál, mert *Paulos* a
latinban kicsit, kis értékűt jelent. Miért kapta hát e szokatlan

²⁹ Gör.: Paulos doulos Christou Iesou, kletos apostolos aphorismenos eis
euaggelion Theou. Lat.: Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus,
segregetus in evangelium Dei.

becenevet/gúnynevet? Az ApCsel 13, 9-ben olvassuk: „De Saul, aki Pál is [becenevet vezettek így be], megtelve szentlélekkel, merőn ránézett...” Agamben Pál önértelmezésére hívja fel figyelmünket, aki mindig magát kizárólag Paulosként nevezi meg, egy betűt cserélve ki a nevéből: a sigma-t pi-re, új harmóniát hozva létre (a messiási esemény egy betűcserét hozott létre csupán, kis eltéréssel való megismétlést, de valójában e kis elmozdulás a teljes értemet radikálisan megváltoztatta).³⁰ Pál önmeghatározása: „legkisebb vagyok az apostolok közül”. A Paulos tehát az a lelkicsinylő becenév, supernomen, amelyet az apostol (alázattal) önmagának ad, amikor teljességgel felvállalja messianisztikus hivatását. Itt egy messianisztikus elv valósul meg (a metanomasiával), mely szerint a messiás napjaiban a gyenge és értéktelen dolgoknak elsőbbsége van azokhoz képest, amelyeket a világ hatalmasaknak és fontosaknak tart. „Az Isten kiválasztotta a világ gyenge dolgait, hogy megszégyenítse az erőseket... a nem létező dolgokat, hogy hatástalanítsa a meglevőket.”³¹ A messiási elválasztja a tulajdonnevet a saját hordozójától, mely ezek után csupán egy nem saját nevet viselhet, egy becenevet. Ezeknek konfirmációjára bukkanunk rögtön a Pál szó utáni szolga szóban (*doulos*). A rabszolgának, a klasszikus korban, nincs jogi személyisége, sem saját igazi neve: ura úgy nevezhette, ahogy akarta. Gyakran új nevet kaptak megvásárlásuk pillanatában. Ezek között a nem-nevek között (melyek csupán *signa*-k) gyakran találunk földrajzi eredetre utaló neveket, fizikai vonásokat leíró neveket (kicsi, micros vagy hosszú, magas). Abban a

³⁰ Agamben a *The Coming Community*-ban egy parabolát említ a messiás országról Walter Benjamin nyomán, aki Gershom Sholemtől hallotta: „Egy rabbi, egy igazi kabbalista, egyszer azt mondta, hogy annak érdekében, hogy a béke országát megalapítsuk, nem szükséges mindent elpusztítani, sem egy teljesen új világot kezdeni. Elegendő elmozdítani ezt a serleget, ezt a bokrot, ezt a követ egy picit, s így mindent. De ezt a kis elmozdítást olyan nehéz elérni, olyan nehéz megtalálni mértékét a világra való tekintettel, hogy az emberek képtelenek erre, és szükséges a messiás eljövele.”

³¹ 1Kor 1, 27.

pillanatban, amikor a hívás Saul szabad emberből a „Messiás szolgájává változtatta”, az apostolnak, mint minden rabszolgának, el kell veszíteni nevét (bármilyen volt az: római vagy zsidó), és egy egyszerű becenévvel kell megneveztetnie. Ágoston is tudta, hogy a Pál az egyszerűen „kicsi”. Mások (pl. Jeromos szerint) Pál neve az általa megtérített proconsul nevéből ered – ez a feltételezés téves Agamben szerint.

2) *Doulos* (szolga, szolgáló) terminus fontosságát az is alátámasztja, hogy Pálnál 47-szer fordul elő, s ez több, mint egyharmada az újszövetségi (127) előfordulásainak. És éppen rabszolgaként (inkább, mint apostolként) mutatja be magát a rómaiaknak. De mit jelent „a messiás rabszolgájának” lenni? Jogilag általában dominu-despotes/úr hatalmához kapcsolják, ezzel ellentételezik a szolga fogalmát. Itt a *doulos* az *eleútheros*-szal(*szabaddal*) van szembeállítva. Az emberek két alapvető szétválasztását említi Pál. Az első a zsidó törvény szerint (zsidók–goyim, körülmetélt–körülmetéletlen), s aztán a római jog szerint: szabad személyek és rabszolgák. A *doulos* Pálnál technikai jelentést nyer, mert azért használja a kifejezést, hogy kifejezze azt a semlegesítést/hatálytalanítást, amelyet minden kategoriális szétválasztás, és általában minden jogi és szociális állapot elszenved a messiási esemény hatásaként. Ennek a kifejezésnek a megértéséhez döntő az 1Kor 7, 20–23: „Ki-k maradjon meg abban a hivatásban, amelyben az elhívás érte. Rabszolga állapotban hívott el az Úr? Ne gondold vele, még ha szabaddá is lehetsz, inkább élj azzal. Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úrnak szabadosa; hasonlóképpen a szabadságban elhívott a Krisztus rabszolgája.” (Tovább: „Áron vétetettek meg, ne legyetek emberek rabszolgái. Ki-k milyen állapotban nyerte az elhívást atyámfiai, abban maradjon meg az Isten előtt.”) A „messiás rabszolgája” kifejezés definiálja az új messiási állapotot, ez minden jogi állapot sajátos átalakulásának elve. „Ha szabaddá is lehetsz, inkább élj a szolgálattal (használd inkább szolgálai elhívásodat)!” Élni vele, használni: ez a definíció, amelyet Pál ad a messiási

életre. Messiási módon élni azt jelenti: használni a hivatást, és ez az elhívás a maga során olyan valami, amit csak használni lehet, élni lehet vele, nem pedig birtokolni. A messiási hivatás nem egy jog, és nem is képez egy identitást: egy generikus potencia, amelyet használhatunk anélkül, hogy valaha birtokosai lennénk. A messiásban élni implikálja a tulajdonnélkülivé válást, bármely jogi-faktikus tulajdon megfosztását, de ez a megfosztás nem teszi le egy új identitás alapjait, az új teremtmény nem más, mint messiási elhívása és használata a réginek. (A ferencesekkel kapcsolatban szokás olyan életmódról beszélni, mely kivonja magát teljesen a jog köréből. A rendet messiási közösségnek lehet felfogni, ahol a szabály feloldódik az életmódként értelmezett evangéliumban. Létrehozni olyan teret, mely kivonható a hatalom befolyása és törvényei alól, nem úgy, hogy konfliktusba lépne ezekkel, hanem egyszerűen működésképtelenné téve.) A használat/élvezet és a jog nem azonosak: a rabszolga használja az ura dolgait anélkül, hogy ezeknek tulajdonosa lenne. Ezen a ponton Agamben utal egy jogi intézményre, a *fictio legi-re*, a római polgári jog precedens nélküli produktumára. A római jog alapján a fogság implikálja a szabad polgári státus elvesztését, tehát annak jogát is, hogy testamentumod legyen. Hogy ezt kiegyensúlyozza, a *Lex cornelia* megállapítja, hogy amennyiben egy római polgár fogságba esésekor már testamentummal bírt, úgy kell eljárni, „mintha ő nem vált volna fogollyá”. Pál ezt a „mintha nem”-et a végletekig feszíti: rabszolgának maradj a mintha nem formáján (inaktívvá teszi, nem helyettesíti más hivatással). A messiási elhívás által felkent/beiktatott rabszolga *hypér doulos* „szuperszolga, rabszolga a négyzetben”.

A *Klétos* „elhívott” szó (szolgaként elhívott Pál) a tíz szó között *középen* áll, fogalmi középjátékos, mely vonatkozhat a vers első felére is, de éppúgy a másodikra is. Mindenesetre a messiási elhívás *központi* eseménye Pál személyes történetének, éppúgy, mint az emberiség történetének.

3) *Klétos* (elhívott), *klésis* (hivatás, elhívás). „Ki-ki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben az elhívás érte.”

Előtte: „Egyébként, amint kinek-kinek az Úr adta és amint kit-kit elhívott, úgy járjon. Én minden gyülekezetben így rendelkezem. Körülmetélten hívott el valakit az Úr? Ne rejtse el. Körülmetéletlenül hívott el valakit? Ne metélkedjék körül. A körülmetélkedés semmi, és a körülmetéletlenség is semmi, ha nem az Isten parancsolatainak a megtartása.”³² Agamben szerint nem egy *eszkatologikus közömbös attitűdről* van szó. Klésis egy sajátos átalakulást jelöl, amelyet minden jogi állapot és minden világi állapot elszenved azáltal, hogy a messiási eseménnyel állítódik viszonyba. Nem közömbösségről van szó, hanem átalakulásról, mindenik világi állapot intim eltolódásáról az elhívott-lét miatt. Az *ekklésia* Pál számára szó szerint *messiási közösség*, ezen klésisek együttese, a messiási elhívásoké/hivatásoké. Ennek ellenére a messiási hivatás nem bír semmilyen sajátos tartalommal: csupán újrávétele ugyanazoknak a faktikus és jogi állapotoknak, amelyekben elhívattunk. Ez a mozgás elsősorban egy lenullázás: a körülmetélkedés semmi és a körülmetéletlenség is semmi. Ami eddig valakit zsidóvá, mást goy-já tett, egyiket szolgálva, mást szabaddá, az most megsemmisítődik egy elhívás által. De akkor miért maradunk ebben a semmiben? Ez a *menétó* (maradjon) nem közömbösséget fejez ki, hanem a messiási hívás mozdulatlan gesztusát, azt, hogy léte mindenekelőtt lényegileg a *hívás hívása*. Ezért ő bármely állapothoz csatlakozhat, de ugyanez okból visszavonja és radikálisan megkérdőjelezi éppen abban a pillanatban, ahogy hozzá járul. Amit Pál mond ezután, egy nagyszerű passzusban, talán legpontosabb definíciója a messiási életnek: „Ezt pedig azért mondom atyámfiai, mert az idő már igen rövid (összezsugorodott). Ezért, akiknek feleségük van, úgy legyenek, mintha nem volna (*bős mē*), és akik sírnak, mintha nem sírnának, és akik örülnek, mintha nem örülnének. Akik vásárolnak, mintha nem maguknak szereznének. És akik a világgal élnek, mintha nem élnének vele, mert elmúlik a

³² 1Kor 7, 17–22.

világ ábrázata.”³³ A „mintha nem volna” (*bōs mē*) képezi a messiási élet képletét és a klēsis végső értelmét. A hívás/elhívás a semmire hív és a semmi felé. A messiási elhívás minden hívás/hívadás visszavonása. A hívás magát a hívást hívja, olyan, mint egy sürgősség, mely belülről dolgozik és ás, megsemmisít. Ezen a ponton a *bōs mē* a páli szótár lényegi szakterminusa lesz.³⁴ A szinoptikus evangéliumokban a *bōs* esetében két fogalom feszültségbe állításáról/szemantikai mezők bevonzásáról van szó középkori grammatikusok szerint: pl. ‚ember’ és ‚gyerek’ feszültségéről. (‚Ha nem leszteek olyanok, mint a gyerekek...”).³⁵ A páli *bōs mē* viszont *valamit saját magával állít feszültségbe*: a sírás a sírással állítódik feszültségbe, az öröm az örömmel, egy faktikus állapot saját magával. Minden dolgot magával feszültségbe állítva a „mintha nem”-ben, a messiási nem törli el a világ arcát, hanem elmulasztja (megteszi, hogy elmúljon, előkészíti a végét). Ez nem egy másik arc, egy másik világ: ez e világ arcának elmúlása.³⁶

4) *Aphorismenos*: elkülönítve, kiválasztva, elválasztva/segregatus. Miért van az, hogy Pál, aki univerzalizmust/egyetemességet prédikál, és bejelenti a zsidó és pogány közötti bármely elválasztásnak a messiási végét (‚...mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget egygétette, lerontván a közbevetett választófalat”)³⁷, magára mint elválasztottra utal? Agamben szerint az *aphōrisménos*-sal Pál ironikusan, rejtetten saját múltjára utal, mert ez a szó a fari-

³³ 1Kor 7, 29–32

³⁴ Vö. 1Kor 7, 20–31.

³⁵ Mt 18, 3.

³⁶ A „mintha nem” struktúra tehát – mely a messiási klēsis-t határozza meg – nem összehasonlít két különböző terminust, hanem feszültségbe helyez minden létet és terminust önmagával. Technikai értelemben ezért használ ritkán Pál parabolákat (ezek gyakoriak az evangéliumokban). A messiási esemény – amely Pál számára megtörtént a feltámadással – nem fejezhető ki parabolaként, parabolában, hanem az *en tō nyn kairō* bármely világi állapot visszavonása, mely elold önmagától azért, hogy a használatot lehetővé tegye.

³⁷ Ef 2, 14–15.

zeus (héber: *parus*) szónak görög fordítása.³⁸ Pál farizeus volt, s így nemcsak a pogányoktól különült el, hanem a föld embereitől (*am-hares*) is elválasztott, akik nem tartják be a törvényt. A farizeusok számára a törvény nemcsak a szűk értelemben vett írott *Torah*, hanem a szóbeli is: a hagyomány mint „elválasztó fal” vagy „kerítés” e *Torah* körül, mely minden tisztátalan érintéstől meg kell, hogy óvja. A farizeusok az I. században domináns osztállyá váltak Palesztinában. Pál ezt az elválasztást veszi újra és tagadja egy másik elválasztás nevében, mely egyúttal nem a törvény szerinti, hanem a messiási hívás szerinti. Az *aphōrisménosi* tehát elválasztás a négyzetben, az elválasztás elválasztása. Ha a törvény elve/princípiuma az elválasztás, akkor a messiás a törvénnyel való konfliktus *par excellence* helye. Pál egy másik hasadást, vágást ejt a kettéosztáson: *sarx-pneuma* (hús-lélek). Agamben egy érdekességre hívja fel még figyelmünket: az emberek körülmetélt-körülmetéletlen halmazokra való felosztása nem hagy maradékot. Pál új vágással elvágja az előbbi különbségtevést magát. Vagyis a valódi zsidó nem feltétlenül az, amelyik annak látszik, az igazi körülmetélkedés nem test/hús szerinti. „Nem mindnyájan izraeliták azok, akik Izraeltől valók.”³⁹ Bevezet egy *maradékot*, mely nem számszerű rész, hanem mely képes transzcendálni a különbségeket (aki a messiási törvény alatt marad, az a non-non törvény alatt áll). Mi a vágás/elválasztás elvágásának relevanciája? (Agamben szerint ez az apellesi vágás nem hoz létre univerzálisat, ahogy Badiou gondolja. A „lélek szerinti” zsidó nem univerzálé, nem állítható az összes zsidóról, úgy, ahogy a „test szerinti nem-zsidó” sem az.) Itt tulajdonképpen arról van szó, hogy lehetetlen a zsidóknak és pogányoknak önmagukkal egybeesniük. A non-non zsidók valami *maradék* bármely nép és önmaga között, bármely identitás és önmaga között (a zsidó mint nem zsidó jelenik meg, a görög mint nem görög, s

³⁸ G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. 45.

³⁹ Róm 9, 7.

nincs egy utólagos identitás hozzárendelve). A maradék terminust Pál a próféták szótárából veszi át, akik paradox módon az egész népnek, Izraelnek beszélnek, de kijelentik, hogy csak egy maradék menekül meg (a messiási maradék). A maradék – Agamben szerint – nem is az egész, és nem is egy numerikus része annak, ellenkezőleg: annak lehetetlenségét jelöli, hogy a rész és az egész maga-magukkal vagy egymással azonosak legyenek.⁴⁰ Pálnál ez a *maradék* fogalom már nem a jövőre vonatkozik, mint a prófétáknál, hanem *jelen tapasztalat*, mely definiálja a „messiási most”-ot: a jelen időben létrejött egy maradék. Róm 11, 5: „Ugyanilyen módon támadt most (*en tō nyn kairō*) is egy maradék (*leímma*) a kegyelemből való kiválasztás szerint.” Agamben ezt továbbgondolva a *nép* és demokrácia fogalmakat mozdítja ki a helyükről egy új perspektívából: A nép nem az egész és nem is rész, nem a többség és nem a kisebbség. Inkább az, ami nem eshet egybe önmagával sem mint egésszel, sem mint résszel, ami mindig marad vagy ellenáll bármely felosztásnak, és nem engedi magát leredukálni egy többségre vagy kisebbségre. Ez a maradék az az alak, amit a nép ölt döntő pillanatban, és mint ilyen, egyedüli reális politikai szubjektum. A maradék bevezetésével megtörténik a törvény messiási *katargésise* (hatályon kívül helyezése): a maradék valójában sem bent, sem kívül nincs a törvényen, hanem a törvény deaktiválásának/hatálytalanításának száma. Pál radikalizálja a rendkívüli/kivételes állapotot, amikor a törvényt úgy alkalmazzák, hogy nem alkalmazzák.⁴¹ Pálnál a „hit törvénye” az, amely hatálytalanítja is és konzerválja is a törvényt a *szeretet* által. Az örömhír/evangélium az üdvösség lehetőségét jelenti bárki számára, a törvény és a halál

⁴⁰ Uo. 55.

⁴¹ Máshol (*Stato di Eccezione/Rendkívüli állapot*) Agamben maga is részleteken vizsgálja a rendkívüli állapotban a törvény paradox figuráját, főleg a náci rendszerre vonatkozóan. A hatályon kívül helyezett törvény egy időben felfüggeszt és beteljesít (lásd a törvénybe foglalt rendkívüli állapot leszögezését, mely a törvény hatályon kívül helyezése: paradoxon). C. Schmitt szerint a törvény működését és struktúráját definiáló paradigma nem a norma, hanem a kivétel/bevonó kivétel.

inaktívvá tételét: nem eltörlését, hanem hatályon kívül helyezését.

5) *Apóstolos* (küldött) – az *aphōrisménos*-hoz kapcsolódik. Ez egy jogi kifejezés: meghatározott feladattal megbízott küldöttet jelent. A következő maxima vonatkozik rá: „Egy ember küldötte olyan, mint az ember, aki küldte.” Az apostolt nem az emberek küldik itt, hanem Jézus messiás és Isten akarata, a messiási kinyilatkoztatás érdekében. De miért apostolként határozza meg magát Pál, és nem próféta? A messiási időben a próféta (*nabi*) helyét az apostol veszi át. A *próféta* közvetlen kapcsolatban áll Jahve lehellyel/ihletével és Istentől olyan szót kap, ami igazából nem a prófétaé („Így szól Jahve:...”). A próféta Isten kihangosítója, hangszórója, és különbözik az apostoltól. Ez utóbbi egy határozott céllal küldetik, feladatát világosan kell követnie, és *egyedül* kell megtalálnia a kijelentés szavait. Ezért mondhatja Pál: „az én evangéliumom”.⁴² A próféta lényegében a jövővel való viszonyából definiálható. A messiás eljövele az eljövendő idő számára, nem jelen. Az apostol a messiás megérkezéséből kiindulva beszél. A próféciának ezen a ponton el kell hallgatnia (beteljesült). A szó átkerül az apostolhoz, a messiás küldöttjéhez, és benne az idő már nem jövő, hanem jelen. Pál *terminus technicus*/szakterminusa a messiási eseményre a *bō nyn kairós* (jelen idő). Ezért Pál nem próféta, hanem apostol.⁴³

⁴² Róm 2, 16.

⁴³ Badiou a Pál-könyvében három diskurzustípust különböztet meg: a) zsidó (a jel diskurzusa) – a próféta figuráját/szubjektumát létesíti; b) görög (a kozmikus rend diskurzusa) – a bölcs figuráját létesíti; c) a páli keresztény diskurzus (új esemény hirdetése: a halál legyőzésének lehetősége) – az *apostol* figuráját létesíti. A zsidó és a görög két koherens intellektuális alakzat, mindkettő az Atya diskurzusa, az uralom ugyanazon alakzatának két arca. A harmadik a Fiú diskurzusa: a messiási eseménnyel egy radikálisan új diskurzus lép fel. Amíg a politikai ihletésű görög-római, illetve a vallási elkötelezettségű zsidó gondolkodás a kozmikus világrend kalkulálhatóságára épített, és – bár nagyon eltérő módon – a törvényhez való hűséget hangsúlyozta, addig Pál apostol az Isten világba történő belépésének *kalkulálhatatlanságát* hirdeti, és egy *nem falszifikálható* igazságot jelent be.

A *tornadában* Agamben Pál *Leveleinek* és Benjamin *Téziseinek*⁴⁴ összefüggéseiről ír, pontosabban arról, hogy a mi tradíciónknak 2000 évnyi különbséggel megszülető két nagy messianisztikus szövege egy konstellációt alkot. Benjamin messianisztikus történelemfelfogásáról beszél Agamben úgy, hogy közben az elemzés eddigi kulcsfogalmai újra előkerülnek más megvilágításban a benjamini kép/*Bild* (múlt képe) fogalmán keresztül. Benjamin utolsó tézise végén írja, hogy a *most* ideje (*Jetzt-zeit*) mint a messiási idő modellje átfogja/megismétli az emberiség teljes történetét egy kolosszális rövidítésben.

3. Badiou és Pál

Badiou Szent Pálban rátalált Esemény-filozófiájának kitüntetett példájára. A francia filozófus az Esemény-filozófiával, mely egyúttal új szubjektumelmélet és egy új igazságmegértés is, kigyógyítani szeretné az általa *betegnek tartott jelenkori filozófiát* és a jelenkor gazdasági-társadalmi helyzetét.⁴⁵

Napjaink filozófiai irányzataiban (hermeneutika, analitikus filozófia, posztmodern)⁴⁶ Badiou szerint, közös egy-

⁴⁴ Walter Benjamin: *Gesammelte Werke* (1974-1989).

⁴⁵ Badiou párhuzamot von napjaink amerikai globális dominációja és a kései Római Birodalom között, mely szintén egy „multikulturális” globális állam, amelyben az etnikai csoportokat egy nem-szubsztanciális kapocs tartja össze (bár ez akkor nem a tőke, hanem a római jogrend). Tehát, amire ma szükségünk van, az a gesztus, amely aláásná a kapitalista globalizációt egy univerzális Igazság álláspontjáról úgy, ahogyan azt a páli kereszténység tette a globális Római Birodalommal. Badiou az univerzalizmus dimenziójának az (újra)érvényesítéséről beszél a kapitalista globalizációval szemben (megtörni a globalizáció-partikularizáció ördögi körét). Badiou Pált úgy mutatja be, mint a forradalmi szubjektivitás eminens példáját, amely egy Eseményből születik, és hű marad ehhez az Igazság-eseményhez. (Ld. ehhez Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*.)

⁴⁶ A *hermeneutika*, Badiou szerint, a német romantikához vezethető vissza, és olyan nevekhez kapcsolódik, mint Heidegger és Gadamer. Célja a

részt 1) a metafizika végének gondolata: feladják az igazság-ideált, a filozófia lemondott a hagyományosan értett igazság-ideálról, és helyettesítette a jelentések sokféleségének/pluralitásának ideáljával; 2) másrészt a nyelvközpon-túság: a kortárs filozófusok a nyelvet a gondolkodás döntő oldalának tartják, itt forog kockán a jelentés/értelem kérdése. E két közös vonás miatt beszél Badiou arról, hogy a kortárs filozófia beteg: megfertőzte a nyelvi relativizmus és történelmi pesszimizmus, s emiatt nem tudja teljesíteni feladatát. Ezek az irányultságok igen kompatibilisek vilá-gunkkal ahhoz, hogy képesek legyenek fenntartani a távol-ságot vagy szakadást, amire a filozófiának igénye van. Badiou két dolgot ajánl a törés kierőszakolásához: 1) el kell vetni azt a téves nézetet, miszerint a nyelv az emberi egzisz-tencia végső horizontja. A nyelvi fordulatot vissza kell for-dítani; 2) a filozófia meg kell, hogy szakítsa a történelem sebes folyamatát egy „diskurzuson belüli fix pont” alapítá-sával. Ez egy feltétlen pont, amely a félbeszakítás pontja, a diszkontinuitásé. Ezt kéri, Badiou szerint, a világ a filozófiá-tól. A filozófia betegsége nem fatális, képes újra egészséges-sé válni feladatának újra felfedezésével. Badiou saját felada-tát a *filozófia meggyógyításában* látja: újra igaz filozófiává kíván-ja tenni és ezt az *Esemény tanával* látja véghezvihetőnek.

Badiou gondolati rendszere kétpilléres, amint azt a *L'êtré et l'événement/Being and Event/Lét és Esemény* c. művéből kide-rül.

világban-benne-létünk jelentésének értelmezése. Az *analitikus filozófia* a Bécsi kör filozófiájához és Wittgenstein munkásságához kapcsolódik. Célja kidolgozni azokat a szabályokat, melyek által megkülönböztethetők az értelmes megnyilatkozások az értelmetlenektől. A *posztmodern* Fran-ciaországból származik, és Derridához, meg Lyotardhoz kapcsolható leginkább. Dekonstruálni törekszik a modernitás bizonyosságait.

3.1. Meta-ontológia

Az ontológiát úgy definiálja Badiou, ahogy hagyományosan Arisztotelész óta szokás: a létezőnek mint létezőnek a tudománya. Ez klasszikus és nem felforgató definíció. A lét jelöli a pozitív ontológiai rendet, amely a tudás számára hozzáférhető, a tapasztalatunkban önmagát megmutató végtelen sokféleséget, melyet nem- és fajfogalmak szerint kategorizálunk. Ide kapcsolja a létrend, struktúra, helyzet/állás, ismeret/tudás fogalmakat. Annál inkább felforgató viszont az, hogy Badiou azonosítja az ontológiát a matematikával: „a matematika ontológia”. Ez az egyenlet, melyet a *L'être et l'événement* bevezetőjében találunk, képezi a teljes könyv alapját, a teljes filozófiai rendszerét. A matematika tudománya mindannak, ami létezik, annyiban, amennyiben létezik.⁴⁷ Vagyis, ami kifejezhető a lét(ező)ről mint lét(ező)ről, azt a matematika kijelenti, és semmilyen módon nem a filozófiai diskurzusból származik.⁴⁸ Azonban az a tézis, hogy „a matematika ontológia” önmagában nem egy ontológiai vagy matematikai állítás, hanem meta-ontológiai, tehát filozófiai (magasabb szintű) diskurzus. Badiou így nem redukálja a filozófiát matematikára.

Az *L'être et l'événement* 37 elmélkedésből áll, melyek Descartes-ot juttatják eszünkbe. Az elsőt Badiou azzal kezdi, hogy utal a legősibb filozófiai problémára, mely az „egy”-gyel (l'un) és a „sok”-kal (le multiple) kapcsolatos. Parmenidész óta a filozófusok feltételezik, hogy annak ellenére, hogy „valami lényegileg sokféleképpen mutatja magát”, „ami megmutatja magát, az lényegileg egy”. Ily módon ők mindig azonosították a létezőt/létet az „egy”-gyel. Azonban ez a vállalkozás, mely megalapozta a filozófiát, egyben el is vezette azt az első zsákutcába. „Mert, ha a létező egy, akkor állíthatjuk, hogy ami nem egy, a sok, az nem létező. De ez elfogadhatatlan, mert ami megjelenik, az sokféle, és nem

⁴⁷ Alain Badiou: *L'être et l'événement*, 13.

⁴⁸ Uo. 20.

látható be, hogyan lehetne hozzáférni a lét(ező)höz bármely megjelenésén kívül? Ha a megjelenés semmi, akkor még van értelme lét(ező)ként leírni azt, ami megjelenik? Másfelől, ha a megjelenés van, akkor a sokféle/sokaság szükségképpen van. Következik, hogy a lét(ező) többé nem kölcsönösen azonos az egy-gyel és így nem szükséges többé azt feltételezni, hogy az egy, *ami* megjelenik, ennyiben van. Ez a következtetés is egyformán elfogadhatatlan a gondolkodás számára, mert a megjelenés csupán annyiban *ez* a sok(a)ság csupán, amennyiben, ami megjelenik megszámlálható, egyként, és így tovább.”⁴⁹ Ebből a dilemmából csak úgy szabadulunk ki, ha döntést hozunk arról, hogy „az egy nincs”/l’un n’est, „nincs egy, csak »egy«-nek számolt”. Az egy mindig egy művelet, soha nem prezentáció.⁵⁰ Badiou a Cantor-féle halmazelméletre hivatkozik és Russell paradoxonjára (pl. az autók halmaza maga nem lehet autó, a teológusok halmaza nem teológus, hasonlóan): az univerzum nem egy egész, nem egy „egy”, hanem végtelen sokaság, mely semmi másból nem áll, mint sokaságok sokaságaiból.⁵¹ A halmazelmélet a végtelen új megértését hozta.

Badiou tétele: a sok nem a számolás előtti egy-ek sokasága. Badiou minden partikuláris, konzisztens sok-ságot (a francia társadalom, a modern művészet) ’szituációnak’ hív. Egy szituáció strukturált, és a struktúrája teszi számunkra lehetővé, hogy egy-ként számoljuk (a szituációt). Itt a szituáció szimbolizálására jellemző meg-kettőzés lép működésbe: azért, hogy megszámláltasson, a szituáció struktúrája már mindig is egy meta-struktúra kell, hogy legyen. Mikor egy-ként számlálódik meg a szituáció, akkor identifikálják szimbolikus struktúrájával. Ez a helyzet-állapot/állás. Ugyanennek a stat/state/állás fogalomnak a másik jelentése az állam (politikai értelemben): nincs a társadalomnak egy helyzet-állása állam nélkül, amelyben a társadalom reprezentált/megismételt. A szimbolikus re-duplikáció

⁴⁹ Uo. 31.

⁵⁰ Uo. 24.

⁵¹ Uo. 9.

Badiou szerint maga után vonja az üresség és felesleg/többlet minimál dialektikáját. Az *üresség/űr* az ontológiának központi kategóriája Demokritosz atomizmusa óta: az 'atomok' semmi mások, mint az űr konfigurációi. A *felesleg/többlet* pedig két formát ölt: 1. A dolgok minden állásával együttjár legalább egy felesleges elem, mely bár tisztán a szituációhoz tartozik, mégsem vonódik bele megfelelően, nem számolt általa. Ez az elem jelen van, de nem megjelenített, nem re-prezentált (nem képviselt). 2. Beszélhetünk egy reprezentáció-feleslegről is: a cselekvő, mely a szituációt állapotára hozza (pl. az állam a társadalomban) mindig túlzásban van, ahhoz viszonyítva, amit re-prezentál, soha nem egyszerűen képezi le a társadalmat (nem csupán a civil társadalom szolgálatára redukálódik, hanem agresszív közbevetéssel cselekszik abban, amit reprezentál). Az a létstruktúrája.

3.2. Az Esemény doktrínája

Időről időre (azonban) egy teljesen esetleges, előre megjósolhatatlan módon, a létről való tudás hatókörén kívül, megtörténik egy *Esemény*, amely egy teljesen más dimenzióhoz tartozik, tehát a nem-lét(ező)é. Vegyük pl. a francia társadalmat a 18. században: hozzáférhető a tudás számára a társadalom helyzete/állapota, rétegzettsége, gazdasági, politikai, ideológiai konfliktusai. Azonban semmilyen tudásadalék nem tesz képessé arra, hogy levezessük belőle a tulajdonképpen indokolhatatlan, rejtélyes, megmagyarázhatatlan eseményt, melyet francia forradalomnak nevezünk. Ebben az értelemben az esemény *ex nihilo* támad. De, ha nem is lehet megmagyarázni/megindokolni egy szituáció terminusaiban, ez nem jelenti, hogy egyszerűen egy külső beavatkozás: ez magát a szituáció úrjéhez vagy többletéhez kapcsolja. Az igazság mindig egy specifikus szituáció igazsága. A francia forradalom pl. az az esemény, mely láthatóvá tette az *ancien régime* hazugságát, a túlzásokat és inkonzisz-

tenciákat. Ez a régi rendszer igazsága, hozzá kapcsolódik, lokalizált.

Badiou szerint az *Esemény* megtörténésének pillantában mintha egy idegen test lépne a létrendbe, mivel maga az esemény nem található meg az adott szituáció megszokott törvényszerűségén belül. A francia filozófus értelmezésében az esemény előre nem látható, kiszámíthatatlan, rendkívüli történés vagy cselekvés, amely lehet individuális vagy kollektív tett. A politika a tudomány, a művészet, a szerelem az eseménytörténés eminens terepei. Az esemény brutális erővel lép be a létrendbe, mert a cselekvők arra kényszerülnek, hogy a szituációba belépve új cselekvés- és létmódokat találjanak ki. Az esemény azáltal lesz esemény, hogy a történelem szubjektumai eseménykonstruktórként tapasztalják magukat.

Badiou egy sor determináló elemről beszél az Esemény kapcsán. Ezek: az esemény maga; annak megnevezése (pl. francia forradalomként való leírása nem objektív kategorizálás, hanem az eseménynek magának része, az a mód, ahogyan követői felfogták és szimbolizálták aktivitásukat); végső célja (pl. a teljes megvalósított emancipáció társadalma, a szabadságé–egyenlőségé–testvérisége); operátora/kezelője/irányítója (politikai mozgalmak) és nem utolsó sorban szubjektuma, az ágens, aki közbelép a szituáció történeti sokrétűségébe és azonosítja benne az esemény jeleit, hatásait. A szubjektumot az Esemény iránti hűsége definiálja, az eseményből keletkezik, és megmarad a szituáción belüli nyomok keresésében. Az igazság *nem szubjektív* viszont abban az értelemben, hogy alá lenne rendelve a szubjektum szeszélyeinek, hanem a szubjektum maga szolgálja az igazságot, amely transzcendálja őt.

Az *Igazság-Esemény* kitüntetett példája a *keresztény vallás*. Az Esemény Krisztus inkarnációja, halála, feltámadása; utolsó célja az Utolsó Ítélet/a végső megváltás; az operátor a történeti szituációk sokaságában az egyház; szubjektumai

a hívők, azoknak a korpusza, akik interpellálnak az igazság-esemény javára nyomozva az isteni jelek után.⁵²

Felmerül a kérdés: vajon mennyire fontos az, hogy Badiou végső példája az eseményre a keresztény vallás (Pál)? Badiou teljesen tudatában van annak, hogy a mai modern tudomány-korszakunkban többé nem fogadható el a csodálatos feltámadás meséje, mint Igazság-Esemény. (Ma az Esemény helyei: a tudományos felfedezés maga, a politikai aktus, a művészi kreáció, a szerelemmel való pszichoanalitikus szembesülés.)⁵³ Badiou olvasatában viszont *Pál az igazság-eljárások formális feltételeinek (antifilozófikus) teoretikusa*. Az első részletes artikulációját nyújtja annak, hogyan működik egy Igazság-Eseményhez való hűség univerzális dimenziójában: egy Igazság-Esemény többlet realitása, mely kegyelemből ered (nem számolható el az adott szituáció konstitutív elemeiből), mozgásba hozza/elindítja a militáns 'szeretet munkáját' azokban a szubjektumokban, akik felismerik önmagukat ebben a hívásban. A munka: harcolni hűséggel ennek az Igazságnak a disszeminálásáért, mint olyannak, ami mindenkire vonatkozik (univerzális cél). Így, bár Szt. Pál partikuláris üzenete többé nem operatív számunkra, a terminusok, amelyekben megfogalmazta a keresztény vallást, igenis univerzális céllal bírnak relevánsként minden Igazság-Esemény számára. *Minden Igazság-Esemény egyfajta újjászületéshez/feltámadáshoz/feléledéshez vezet.*

⁵² Badiou másik példája: amikor szerelembe esek szenvedélyesen, akkor szubjektivizálódok az eseményhez való hűségben maradással és annak követésével.

⁵³ Mit kezdjünk azzal, hogy a Pál-fordulat mint esemény nem illik bele pontosan egyikbe se a Badiou által felsorolt négy esemény/igazság-generáló aldóméniumba (szeretet, művészet, tudomány, politika)? Žižek javaslata, hogy Badiou gondolkodását magát mint olyan létszituációt vegyük szemügyre, melynek szimptomatikus eleme a keresztény vallás: az Igazság doméniumához tartozik anélkül, hogy elismert része vagy alfaja lenne. Pál artikulálta a keresztény Igazság-Eseményt (Krisztus feltámadását) mint szinguláris univerzális eseményt: szinguláris esemény, mely az individuumokat szubjektumokká alakítja univerzálisan, tekintet nélkül nemre, társadalmi osztályra, nemzetiségre, és meghatározza a követők számára a feltételt: hűség ehhez az Eseményhez.

Badiou, az Eseményről és az ehhez kapcsolódó szubjektumról írva, tulajdonképpen leírja mindannyiunk tapasztalatát akkor, amikor teljes alanyunkkal elköteleztettek vagyunk egy ügyben, mely sajátunk: amikor egy létszituáció részeiből/individuumokból szubjektumokká válunk: (törékeny) igazság hordozóivá, követőivé.⁵⁴

A kereszténység üzenete ebben áll: *nem csupán a lét pozitivitása létezik*, nem csak a törvények által szabályozott kozmosz-rend létezik, amely a végesség és halandóság doméniuma. (A kozmosz/pozitív létezők totalitásának nézőpontjából mi, pusztán partikuláris létezők, determináltak vagyunk a globális rendbéli specifikus helyünk által. A Törvény végső soron egy másik név a Rendre vagy kozmikus igazságra, amely mindenikünk számára egy sajátos helyet jelöl ki.) *Létezik egy másik dimenzió*: a szeretetben való Igaz Életé, mely bárkinek hozzáférhető az Isteni kegyelem által, tehát mindannyian részt vehetünk benne. Mi emberi lények nem vagyunk a lét pozitivitására kényszerítve. A keresztény forradalom annak példája, hogyan eshet meg egy Igazság-Esemény időről-időre, kontingens, megmagyarázhatatlan módon, mely megnyitja számunkra egy másik életben való részvétel lehetőségét azáltal, hogy hűek maradunk az Igazság-Eseményhez. Itt Badiou megfordítja a Törvény mint univerzális és a kegyelem mint partikuláris standard ellentétét (azt a szokásos gondolatot, hogy mind egy egyetemes isteni törvénynek vagyunk alávetve, s csak keveseket érint meg a kegyelem és élednek újra). Badiou Pál-olvasatában ellenkezőleg: a Törvény maga, mely univerzálisnak tűnhet, végső soron 'partikularista': egy törvény/jogrend mindig specifikus kötelelességeket és jogokat ír elő számunkra, mindig egy specifikus közösséget meghatározó törvény, más közösségek, más etnikumbeli tagok kizárása árán, míg az isteni kegyelem valóban univerzális (nem kizáró, minden emberhez szól függetlenül etnikumától, nemétől, társadalmi státuszától stb.). Badiou számára Krisztus halála a keresztén

⁵⁴ Kérdés, hogy ezekben a pillanatokban nem vagyok-e ideologikus?

egyszerűen azt jelöli, hogy „Isten emberré vált”, az örök Igazság az emberi élet immanens valamije, hozzáférhető bármelyik emberi létezőnek. Az üzenete annak a ténynek, hogy Istennek emberré kellett válnia és meghalni azért, hogy feltámadjon, az, hogy az Örök Élet elérhető valami az emberiség számára, minden embernek, mint véges halandó lénynek. Az Igazság-Esemény egyszerűen egy radikálisan új kezdet, egy másik dimenzió agresszív/brutális, traumatikus és kontingens behatolását jelöli, amelyet nem mediál/közvetít valamely földi végesség és romlottság. Ahogyan Badiou felveti, Krisztus halála nem önmagában Igazság-Esemény, egyszerűen előkészíti a helyet az Esemény (feltámadás) számára az Isten és ember identitásának érvényesítése által: azt a tényt, hogy a halhatatlan Igazság végtelen dimenziója hozzáférhető az emberi véges halandónak is. Ami végső soron számít, az csupán a halott (emberi halandó) Krisztus feltámadása, azt jelezvén, hogy *bármely emberi létező újraéleszthető, és beléphet az örök Élet doméniumába, mely az Igazság-Eseményben való részvétel.* A Pál által bejelentett Igazság-Esemény önreferenciális. Az Igazság-Esemény egyedüli kritériuma a hűség. Az apostol nem egy meglévő hagyomány folytatója, hanem a Valóság-Eseményben születik meg, s ez a „semmiből való születés” teszi őt – Badiou szemében – *par excellence* politikai szubjektummá. Pál után csak a szinguláris egyetemesnek (a forradalmi tettnek) lehet hitele a világban.

Pál szerint *két életünk* van: a véges biológiai élet és a feltámadás Igazság-Eseményében való részvétel végtelen élete. Ennek megfelelően *két halálunk* is van: a biológiai halál és a hús útjának való engedelmeskedés. Amikor Pál szembeállítja az Életet és a Halált (a szellem az Élet, míg a hús Halált hoz), ezeknek semmi köze nincs a biológiai élet és a halál ellentétéhez, mint a generációk és rothadás/bomlás körforgásának részeihez, vagy a standard platonikus Lélek-Test ellentétéhez. Szent Pál számára Élet és Halál két szubjektív beállítottságot jelöl, két életvitel-módot, két alapvető egzisztenciális attitűd koordinátáit. A Halál–Élet szubjektív eg-

zisztenciális attitűdök ellentéte Badiou számára elfedődik a Törvény–Szeretet ellentétével.⁵⁵

⁵⁵ Központi tan itt a Rómaiakhoz írt levél 7. fejezetének 7–18. versei: Nincs Bűn a Törvény előtt vagy tőle függetlenül. A világban, amelyben élünk Bűn és Törvény, a vágy és annak tiltása kibogozhatatlanul összefonódik: éppen a tiltás aktusa az, amely elindítja az áthágása vágyának keletkezését. (Vágyunk tárgyát a tiltott tárgyban rögzíti.) A passzust persze kontextusában kell nézni: a levélnek ebben a részében Pál azzal a problémával küzd, hogy hogyan kerülje el a Törvény perverziónak kelepcéjét, mely saját áthágását generálja, mivel szüksége van rá annak érdekében, hogy Törvényként jelentse ki magát. Pl. Róm 3, 5–8. kétséges kérdés következik ebből. A „Tegyük rosszat”, így a jó eljöhet ebből” a legrövidebb definíciója a perverz pozíció rövidzárlatának. Istennek szüksége van a mi bukásunkra a végső Megváltás-tervnek véghezvitelében. Ha ez így lenne, akkor a Róm 6, 1: „Maradjunk a bűnben, hogy megnövekedjék a kegyelem?” kérdésre a válasz igenlő lenne. Csak így tesszük lehetővé Istennek, hogy eljuttassa a szerepét, mint megváltónk. De Szent Pál teljes erőfeszítése arra irányul, hogy kitörjön ebből az ördögi körből, amelyet a tiltó Törvény és annak áthágása generál, támogatva egymást. Visszatérve Róm 7, 7–18-hoz, a Törvény közbelépésének közvetlen eredménye, hogy kettéhasítja a szubjektumot, és bevezet egy rettenetes konfúziót élő és halál között. A szubjektum – Žižek szerint – kettéoszlik: a Törvénynek való tudatos engedelmességre és az áthágásra való tudattalan vágyra, melyet a tiltás generál. Nem én vagyok, aki áthágom a törvényt, hanem az a nem-szubjektivizált Bűn maga, a bűnös impulzus, amiben én nem ismerem fel magam, és amit még utálok is. E miatt a szakadás miatt (tudatos) önmagamát végső soron mint halottat tapasztalom, mint az eleven lendülettől megfosztottat, miközben az eleven/élő energia eksztatikus afirmációja csak a bűn álruhájában/látszatában jelenhet meg, egy áthágásban, mely löketet ad a bűntudat szörnyű értelmének. Az én aktuális élet-impulzusom, vágyam idegen automatizmusnak tűnik számomra, mely tudatos akaratomtól és kívánságaimtól függetlenül követi útját állhatatosan. Szent Pál problémája tehát nem egy standard, szörnyen moralista álláspont (hogyan zúzzam szét az áthágó vágyam, hogyan tisztítsam meg magam bűnös vágyaimtól?), hanem ellenkezőleg: hogyan tudok kitörni a Törvény és vágy ördögi köréből, a tiltás és annak áthágásából, amelyen belül érvényesíteni tudom élet-szenvedélyemet? Hogyan válna lehetségessé számomra életimpulzusomnak nem idegen automatizmusként való tapasztalása, mely rávesz arra, hogy áthágjam a Törvényt a Törvénynek magának a cinkosságával? Hanem mint teljesen szubjektivizált pozitív igenlő az életemre? A törvény szabályának végső eredménye a super-ego (fölöttes én) jólismert csavarjaiban és paradoxonaiban áll: csak akkor élvezhetek, ha emiatt

bűntudatom van. Ami azt jelenti, hogy egy önreflexív fordulatban élvezetet lelhetek az én bűntudat/vétkes érzésemben; élvezetet lelhetek bűnös gondolataim miatt való önbüntetésemben, stb. Amikor Badiou a halál-ösztön morbid/rettenetes vonzerejéről beszél, akkor a páli olvasatra pszichoanalitikus fogalmakat alkalmaz: a Törvény halott betűje pervertálja élet-évezetemet magát átalakítva ezt halál-bűvöletté. Ezt a pervertált univerzumot, amelyben egy aszkéta intenzívebben élvez, mint az a személy, aki ártatlan földi élvezetekben leli örömét, ezt nevezi Pál a Hús útjának, ellentétben a szellem útjával. (A hús nem áll szemben a Törvény útjával, hanem mint túlzó ön-tortúrálás, önsanyargató beteg bűvölet, melyet a törvény szül.)

Ahogy Badiou kihangsúlyozza, itt Szent Pál váratlanul közel kerül nagy becsmélőjéhez, Nietzschehez, akinek problémája hasonló: hogyan szakadjon el/meneküljön el az élet önsanyargató, beteges tagadásának ördögi körétől. A keresztény lelki út egy mágikus kitörés, új kezdet, mely lehetővé teszi számunkra, hogy megnyitsuk magunkat a (Törvény által szült) Bűn nélküli szeretet Örök Életének. Valószínű ezért van Szent Pálnál az, hogy minden szabad a keresztény hívőnek, mivel létezik a Szeretet Istene. Ami azt jelenti, hogy felfüggesztődik a Törvény, ami bizonyos cselekedeteket szabályoz/előír és megtilt. Egy keresztény hívő számára az a tény, hogy ő nem tesz meg bizonyos dolgokat nem a tiltáson múlik, melyek aztán generálják az áthágás vágyát, hogy pontosan azokban a dolgokban kényeztesse magát/ezeket engedje meg magának. Hanem a szeretet pozitív, afirmatív/igenlő attitűdjében, mely megfosztja lényegétől azon cselekedetek teljesítményeit, melyek arról tanúskodnak, hogy nem vagyok szabad, hogy továbbra is dominál engem egy külső erő. 1Kor 7, 12: Semmi sincs megtiltva/mindent szabad, de nem minden használ: nem akarom, hogy bármi uraljon. Ezt a Törvény uralmától és az áthágásától való elszakadást legjobban a házasságból vett nagyon provokatív analógiával világítja meg Pál (Róm 7, 1–6: Ha meghal a házastárs, akkor máshoz mehetek, mert nem számít házasságtörésnek. Vagyis ahhoz, hogy igaz kereszténnyé váljon valaki, meg kell halni a Törvénynek, hogy áttörje a bűnös szenvedélyek ördögi körét, melyeket éppen a Törvény szított. Žižek szerint döntő fontosságú Badiou kapcsán (Lacanra rímelve), hogy két szubjektum-felosztásunk van:

1. Egyfelől a Törvény szubjektumának kettéosztása: a) tudatos ego-jára (mely a Törvény betűjét követi) és b) decentrált vágyára (mely automatikusan működik szubjektum tudatos akarata ellen, rávéve arra, hogy azt tegye, 'amit utál', hogy áthágja a Törvényt és kényeztesse magát tiltott jouissance-szal).

2. Másfelől ott van a sokkal radikálisabb szétszakadás: a) a Törvény/vágy teljes doméniuma (azaz a Törvény áthágását generáló tiltás) és b) a Szeretet sajátosan keresztény útja, mely egy új kezdetet jelöl, kitörést a Törvény áthágásának zsákutcájából. – S. Žižek: *i.m.* 151.

Az Igazság-Esemény egyik sajátossága, hogy *eldöntötlenül* a rendszer nézőpontjából, a dolgok ontológiai állásából. Az Esemény nem bír ontológiai garanciával: nem lehet leredukálni, levezetni előzetes szituációból. A semmiből támad, semmilyen semleges tekintete a tudásnak nem tudja észlelni az eseményt következményeiben, hatásaiban. Egy *döntés* van már mindig itt: valaki csak egy előzetes Igazságra-való-elkötelezettségből észleli az Esemény jeleit a szituációban.⁵⁶ Az Eseményről/re való elkötelezett szubjektív perspektíva része az Eseménynek magának. Az Esemény így *körkörös* abban az értelemben, hogy azonosítása csak a Badiou által „interpretációs intervenciónak” nevezett álláspontból lehetséges,⁵⁷ tehát ha valaki egy szubjektíven felvállalt pozícióból beszél, vagyis formálisabban: ha besoroljuk a deszignált szituációba a megnevezés aktusát magát. (Intervenció minden eljárás, melynek alapján egy sokaság Eseményként ismerődik fel.) A *szubjektum-nyelv* viszi véghez az Igazság-Esemény megnevezését. Ez a nyelv értelmetlen a ’tudás’ álláspontjáról, mely állításait a pozitív létezők doméniumán belüli referensekre vonatkoztatja (vagy a beszéd sajátos funkciójára tekintettel a megalkotott szimbolikus nyelven belüliekre). Amikor a keresztény alany nyelve feltámadásról, szeretetről beszél, akkor a tudás üres kifejezéseként félreiseri („politikai-messisanisztikus zsargon, költői hermetizmus”). Pl. amikor a szerelmes személy leírja szeretettjének alakját barátjának, akkor a barát, aki nem szerelmes ebbe a személybe, ezeket a szenvedélyes leírásokat értelmetlennek, jelentésnélkülinek tartja. Egy olyan különb-

⁵⁶ Fontos megjegyzés: a kereszténység esetében az Esemény (keresztrefeszítés) Igazság-Eseménnyé a hitközösség megalakulásához vezető tény nyomán válik. Ez egy elkötelezett közösség, melyet az Eseményben való hit tart össze. Különbség van tehát az Esemény és annak megnevezése között: az Esemény traumatikus találkozás a valósággal (Krisztus halála, a forradalom történeti sokkja stb.), miközben megnevezése az Esemény nyelvbe való beleírása (keresztény doktrína, forradalmi tudat). A megnevezés megállapítja az új Rendet, a szituáció új olvasatát, mely döntésen alapul.

⁵⁷ A. Badiou: *i.m.* 202.

ségről van szó, mely csak belülről látható, kívülről nem (a külső nézőpont számára a szerelem pusztá fizikai és pszichológiai állapotok sorozata, a francia forradalom – eseménytelenítve – komplex, specifikus történeti tényezők sorozata/Fr. Furet). Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szubjektum-nyelv egy másik, rejtett igazságtartalomra való mélyebb referálást feltételez. Inkább az van, hogy a szubjektum-nyelv kisiklatja, megzavarja a nyelv standard rögzített jelentéseivel való használatát, és a referenciát üresen hagyja arra fogadva (azzal a kockázattal tehát), hogy ez az űr be fog tölteni, amikor az Igazság mint új szituáció aktualizálja magát/a cél elérődik (pl. az Isten országa a földön, vagy az emancipált társadalom). Az Igazság-Esemény annyiban üres, hogy egy eljövendő beteljesülésre referál.⁵⁸

Amennyiben az Esemény önreferenciális (magába foglalja saját deszignációját), mindörökké *kétséges marad, hogy volt-e egyáltalán Esemény*. Csak a beavatkozó (l'intervenant) számára nem az, aki eldönti, hogy hozzátartozik a szituációhoz.⁵⁹ Miért beszél mégis Badiou *valódi és ál-eseményekről*? Hogyan tudjuk megkülönböztetni a valódi Eseményt annak látszatától? A válasz abból a módból következik, ahogyan az Esemény egy szituációhoz kapcsolódik, melynek igazságát artikulálja. A francia forradalom vagy az Októberi Forradalom valódi Események voltak Badiou szerint, mivel képesek voltak feltépni a társadalom külső „szövetét”, és láthatóvá tették az addig jól leplezett mögöttes hazugságokat. Az Októberi Forradalom, Badiou és Žižek szerint azért autentikus Esemény, mert a kapitalista rend alapjait érintet-

⁵⁸ Ld. S. Žižek: The Politics of Truth, or Alain Badiou as a Reader of Saint Paul. In *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*. 127–170.

⁵⁹ Žižek rákérdez arra, hogy mi van akkor, ha az, amit Badiou Igazság-Eseménynek nevez, egy pusztá *formális döntési aktus*, mellyel kapcsolatosan *közömbös*/mindegy, hogy valódi vagy fikció az az Igazság-Esemény, amire vonatkozik? Mi van, ha az Igazság-Esemény egy inherens kulcsösszetevőjével van dolgunk, ha az Eseményhez való valódi hűség dogmatikus a feltétlen hit értelmében, olyan attitűdében, mely nem kutat jó érvekért, s amely semmilyen argumentummal nem cáfolható?

te, fel is robbantotta azokat. A nemzetiszocializmus pszeudo-esemény volt: meg akarta menteni a kapitalizmust, a fennálló kapitalista rendet, csak átrendezni szeretne volna némileg a tulajdonviszonyokat. A náci stratégia: úgy változtatgatni a dolgokon, hogy azok alapjaiban ugyanúgy maradjanak. Az Esemény egy szituáció újréből nő ki, s ahhoz a szimptomatikus elemhez (*élément surnuméraire*/számfeletti elem) kapcsolódik, melynek nincs saját helye a szituációban, bár ahhoz tartozik. Eközben az esemény szimulákruma tagadja/elutasítja a szimptomát.

Badiou szembeszáll a dekonstruktivista fikcionalizmussal: radikálisan szembeszáll az igazság-relativizáló társadalomfilozófiai törekvésekkel (igazság-effektusok). „Az igazság természetesen kontingens, mindig az éppen adott történelmi szituációban konkretizálódik, de minden konkrét és történelmileg meghatározott szituációban csak egy Igazság létezik, egy meghatározott alkalomban fejeződik ki, és önön megkülönböztető jegyében működik, elkülönülve annak a mezőnek a hamisságától, amelyet felforgatott.”⁶⁰ Az Igazság feltárja azt, amit a tudás marginális rosszulműködésként ismer félre. Az *ancien régime*-re vonatkozóan az Igazság felmutatta azt, hogy az igazságtalanság mennyire nem marginális rosszulműködés, hanem áthatja a rendszer teljes struktúráját, mely így lényegében korrupt. A rendszer által lokálisként rosszul felfogott „abnormalitás”-t a marxifreudi tradícióban *symptomának* nevezzük (pszichoanalízisben álmok, elszólások). Ezek (szimptomatikus létcsavarások) hozzáférhetővé teszik a szubjektum igazságát, mely az ismeretnek hozzáférhetetlen.

Badiou világosan és radikálisan szembeszáll a posztmodern antiplatonisták hitével, akiknek alapdogmájuk, hogy végérvényesen odavan az a korszak, amikor lehetséges volt egy politikai mozgalmat valamely örök metafizikai vagy transzcendens igazságra való közvetlen referálással megalapozni, hiszen a mi századunk tapasztalata bebizonyította,

⁶⁰ S. Žižek: *i.m.* 131.

hogy valamilyen metafizikai a priorira való utalás csak katasztrofális „totalitárius” társadalmi következményekhez vezethet el. Ezért az egyetlen megoldás szerintük: elfogadni, hogy olyan korban élünk, mely megfosztott a metafizikai bizonyosságoktól, a kontingencia és konjunktúrák korában, a ’kockázat társadalmában’, amelyben a politika a *phronesisz* dolga, a stratégiai ítéleteké és dialógusé, nem a fundamentális kognitív belátásokra való utalásoké. Ezzel a posztmodern doxával szemben, Badiou az *univerzális igazság politikájának* újraélesztését célozza meg.

Badiou Pál-műve az egyetemesség státusát vizsgálja – hogyan alapozzuk meg egy valódi egyetemességet a mi világunkban, melyet a globalizáció és helykeresés tengelyei határoznak meg? –, valamint az alany és a törvény viszonyát, és az Esemény lehetőségét. Egy szinguláris összefüggés ragadja meg Pál művében, amely átjárást nyit egy, az alanyra vonatkozó kijelentés és egy, a törvényre vonatkozó kérdés között. Pál azt kutatja, hogy milyen törvény struktúrára lehet egy alanyt, aki minden identitásától megfosztva egy olyan Eseményen függ, amelynek egyetlen ’bizonyítéka’, hogy éppen ez az alany állítja. Pál, radikális gesztussal, megszüntette az igazság kisajátítását egy kollektívum által, legyen az nép, város, birodalom, régió vagy társadalmi osztály – Badiou szerint. Az, ami igaz, se oka, se célja tekintetében nem vezethető vissza semmiféle objektív halmazra. Pál elvezet, Badiou nézetében, az igazság minden folyamatának a szigorú leválasztásához arról a „kulturális” történetiségről, amelyben a közvélekedés feloldódni véli. Mit is akar Pál? Kiszakítani az Evangéliumot/Újságot abból a szigorú zárt-ságból, amelyben megmaradna, ha csak a zsidó közösségre vonatkoznék. De ugyanilyen mértékben azt is, hogy soha ne határozhassák meg az éppen rendelkezésre álló általánosságok, legyenek akár államiak (a római jog kategóriái: rabszolgák, nők, különféle foglalkozású és nemzetiségű emberek stb.), akár ideológiaiak (a görög filozófiai és morális diskurzus). Pálnak végső soron egy egyetemes szingularitást kell érvényre juttatnia mind a bevett (akkoriban jogi, ma gazda-

sági) elvontságok, mind a közösségi vagy partikularista igények ellenében. Általános eljárása a következő: ha volt Esemény, és az Igazság ennek bejelentése, majd hűség ragaszkodás ehhez a bejelentéshez, abból – Badiou szerint – két következtetés adódik: 1. Az igazság egyedülálló, mivel eseményszerű, vagyis az eljövendő rendjébe tartozik. (Egyetlen rendelkezésre álló általánosság sem vehet vele számot, és nem strukturálhatja a rá hivatkozó alanyt. Következésképpen nem lehet az igazságnak törvénye.) 2. Az igazságot egyetlen előzetesen adott részhalmaz sem hordozhatja, semmi közösségi vagy történetileg adott nem kölcsönözheti szubsztanciáját folyamatához, mivel egy lényegileg szubjektív bejelentésbe íródott bele. Az igazság mindenkinek fel van kínálva, címzettje minden egyes ember, anélkül, hogy kínálatát vagy címzését a hovatarthatóság feltétele korlátozhatná.⁶¹

Az utolsó probléma, amire még kitérünk itt Badiou kapcsán, az az Isten fogalom problematikussága. Számára az Isten szó három különböző dolgot jelöl:

1. *A vallás élő Istenét*. Az élő Isten, mint minden élő lény, az, amivel más élőlényeknek együtt kell élni. Az élő Isten mindig valakinek az Istene: Izsák, Jákob, Pál vagy Pascal Istene. A szubjektumnak úgy van köze hozzá, mint egy jelenben megtapasztalt erőhöz, össze kell találkoznia vele/szembeülni vele, mint sajátjával. Ez az élő Isten azon-

⁶¹ Amit Badiou nem vesz számításba, az leginkább úgy foglалható össze, hogy *a keresztény ikonográfiában Szent Pál átveszi az Áruló Júdás helyét a 12 apostol között* (a metaforikus szubsztitúció esete, ha egyáltalán volt valamilyen). A kulcspon az, hogy Szent Pál olyan pozícióban volt, hogy létrehozta a kereszténységet mint intézményt, hogy megfogalmazza univerzális igazságát pontosan azért, mert nem ismerte személyesen Krisztust. Pontosán azért, hogy ez a távolság produktív vá váljon – vagyis azért, hogy *univerzális üzenete többlet számítsa, mint személye* – Krisztusnak el kellett árultatni, másként szólva bármely gyengeelméjű előidézhethet egyszerű csodákat, mint a vízen járás vagy étel mennyből alászállítása. Az Igazi csoda – Hegel szerint – az univerzális gondolaté, és Szent Pál választott arra, hogy ezt véghezvigye: hogy lefordítsa az idioszinkretikus (partikularis sajátosságokkal bíró) keresztény Eseményt az univerzális gondolkodás formájára. – Ld. S. Žižek: *i.m.* 157.

ban meghalt Badiou szerint. Többé nem lehetséges találkozni vele (egy ilyen találkozásból semmilyen gondolkodás nem vezetheti le jogait, hogy előnyben részesítsen bármit is többé).⁶² Ma igaz vallás egyszerűen nem lehetséges többé, Badiou szerint (nagy kihívás a teológusoknak). Minden, amivel élünk, a vallás látszata, színjátéka annak a valaminek, amit elképzelünk, hogy a vallás lehetne akkor, ha Isten még mindig élne.⁶³ Isten neve egy olyan üressé vált név, mint az ük-ükapáé, aki számunkra a legtöbb esetben semmi több, mint egy név, akiből nem marad más, mint a sírja esetleg. Csak azt tudjuk, hogy a jelenben őket már nem lehet tapasztalni.

2. *A metafizika fogalmi Istenét*: Badiou számára nem a metafizikai Isten az, aki halott, hisz nem is halhat meg, mivel soha nem is élt.⁶⁴ A metafizika Istene csak egy fogalom, mely elavultnak mondható, de nem halottnak. Ha mármost Isten halott, akkor valaha élt és meghalt. Mikor és miért történt ez? Badiou szerint Isten halott már sok ideje, meghalási folyamata talán mindjárt Szent Pál prédikációi után elkezdődik.⁶⁵ Sőt, Isten agóniája már az első görög metafizikussal kezdődik. Badiou aláhúzza, hogy a metafizika Istene mindig központi fegyver volt a racionális háborús masinériában a vallás élő Istene ellen. Amikor ez a metafizikai Isten elveszíti hitelességét, és az emberek vissza akarnak fordulni egy eredendőbb Istenhez, csupán azt találják, hogy az időközben eltűnt, nem található többé.

3. *A költő Istenét*. Hogyan reagálhatunk erre a tényre? Egyik lehetséges reakció-irány a Heideggeré, mely elvezet a harmadik „Isten”-jelentéshez. Amikor azt mondja, hogy „már csak egy Isten menthet meg minket”, akkor persze nem a metafizika Istenéről beszél, hiszen egész munkássága harc az onto-teológiával. És nem is a keresztény Istenről, hiszen egyetért Nietzschével a keresztény Isten halálában.

⁶² Ld. F. Depoortere: *Badiou and Theology*. 19.

⁶³ A. Badiou: *Court traité d'ontologie transitoire*. 12–13.

⁶⁴ Uo. 14.

⁶⁵ Uo. 10.

Heidegger Istene a romantika Istene, különösen Hölderlin Istene. Lényegileg ez egy nosztalgikusnak is leírható álláspont. Ez a nosztalgia Isten átmeneti/időleges eltűnéséről beszél. (Lehet, hogy a mai vallási fundamentalizmus is nosztalgikusnak interpretálható, mivel úgy cselekednek a fundamentalisták, mintha Isten még mindig élne azért, hogy provokálják reakcióit. Heidegger is nosztalgikus alkata miatt vált sebezhetővé a nemzeti szocializmus ügyében, Depoortere szerint.) Ezt a nosztalgiát Badiou vehemensen elutasítja. Ez magában foglalja a végesség témájának visszautasítását, mely fogalmilag az egyedüllétet és halandóságot állítja előtérbe. Ellentétben ezzel azt állíthatjuk, hogy mi már mindig is egy végtelenben élünk, mivel a mi világunk a „halmazok sokaságának” végtelensége,⁶⁶ ahogyan a halmazelmélet kimutatja. A 3. Isten-halálról is beszélhetünk: a vallás Istenének elmúlása, a metafizikai Isten dekonstrukciója után a költők Istenének haláláról. „Itt van az a hely, ahol igazságok jönnek létre. Itt vagyunk végtelenek. Itt semmi sem ígérődik nekünk, csak legyünk hűek ahhoz, ami meg-esik velünk.”⁶⁷

Badiou munkássága legalább három módon jelent kihívást a teológiának:

A kereszténység várja az Isten országának végső megvalósulását, mint egy transzcendens ajándékozónak szabad ajándékát. Kérdés, hogy ez az új iránti keresztény szenvedély mennyiben más, mint a heideggeri romantikus nosztalgia, melyet Badiou oly vehemensen támad?

Badiou rendszere radikálisan ateista (bár Cantor halmazelmélete lényegében nem tűnik ateistának). Ma az ateizmus az egyetlen vállalható álláspont?

Valódi/igaz vallás és igaz hit lehetséges-e még, vagy csak a hit pretenciója, a vallás látszata?

⁶⁶ Uo. 22.

⁶⁷ Uo. 23.

GADAMER, NYELV, ETIKA

A nyelv titokzatos közelsége

„Persze, hogy mi a nyelv, az az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik. A nyelviség annyira közel van gondolkodásunkhoz, s a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejtje el saját létét. Mi azonban a szellemtudományi gondolkodás elemzése közben úgy közelítettük meg ezt az általános és mindent megelőző homályosságot, hogy rábízhatjuk magunkat a dolog irányítására, melyet megszereztünk. A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”¹

Jelen dolgozatunkban figyelmünket a nyelvre fogjuk irányítani, amely Gadamer felfogásában egyszerre meghitt, közeli otthonunk, és mégis homályos, rejtélyes is. Valamilyen hátborzongató idegenség, otthontalanság érzés is társul hozzá. Gadamer alapgondolata, hogy ez a félelmetes elem, a nyelv, éppen a mi hazánk, otthonunk is: őbenne az ő félelmetes közelségében lakunk és élünk mi. Ám nem tudjuk uralni a nyelvet Gadamer belátása szerint, hiszen ő ural minket, keresztül-kasul, alaposan átjár minket. Ahogyan Heidegger figyelmeztet *Útban a nyelvhez* c. művében, csak remélhetjük, hogy megközelíthetjük a nyelv sötétjét. Jean Grondin szerint ez a közeledés a majdnem megközelíthetetlenhez csupán dadogó és bizonytalan lehet, pont ezért tartja remekműnek az *Igazság és módszer* harmadik részének nyelvről szóló fejtegetéseit.² Minél dadogóbb, félig-kész (nagyolt) egy nyelvelemzés, annál inkább megfelel tárgyának gadameri perspektívából.

A világban-benne-léthez, a belevetettséghez hozzátartozik, hogy mi egy nyelvbe dobottan találjuk magunkat, amely nyelv érthetővé tesz valami létet, viszont önmaga kivonja

¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 264.

² Ld. J. Grondin: *Einführung zu Gadamer*.

magát az érthetőség alól, miközben hozzánk félelmetesen közel áll. Ennyiben a nyelv otthonos meghittsége maga birtokol valami otthontalant, homályt. Az élet megszállás, betérés egy nyelvbe, a nyelv teljesen karjában tart minket, körülölel. A „beszélni tanuló gyermek esetében a világ valódi belakása történik”.³ Gadamer nagy hangsúlyt fektet az anyanyelv csálhatatlan meghittségére. A nyelv érthetőségébe születünk mind bele, de ezzel a nyelv egyben rejtett háttérként észrevétlen marad. A nyelviség megőriz valami hátborzongatót alapjaiban: ami mondható, egyúttal valamit hagy eltűnni, elenyészni. És itt valami veszélyt érez meg Gadamer: azt a (hanyatló) hajlamot, hogy a nyelv leegyszerűsítő és egyneműsítő érthetőségre hajlik gyakran. A nyelv mint a lét háza (*Haus*) beszűkülhet, egy szűk tokká (*Gehäuse*) válhat.

Erről a veszélyről ír Heidegger is, akit Gadamer mesterének tekint, és akihez ez az idézet is kapcsolódik. A *Hölderlin és a költészet lényege* c. előadásában Heidegger többek között elemzi a következő hölderlini versrész: „Ezért adatott a javak legveszélyesebbje, a nyelv az embernek (...), hogy tanúsítsa, micsoda ő...”⁴ A nyelvben rejlő veszély gondolatának kifejtését Heidegger két síkon fogalmazza meg. Egyrészt a nyelv „minden veszélyek veszélye”, mert ő teremti meg bármely veszély lehetőségét. A veszély Heidegger számára a lét fenyegetettsége a létező által, a létvesztés lehetősége. Másrészt a nyelv önmagában „önmaga számára” folytonos veszélyt rejt. A nyelv feladata, hogy a létezőt mint olyat a műben megnyilvánítsa és megőrizze. Ugyanakkor a szónak érhetőnek kell lennie. Éppen ezért nagyon nehéz megkülönböztetni a tiszta, lényegi szót a közönségestől, a szemfényvesztéstől.⁵ A nyelvben a legtisztább épp úgy szó-

³ H.-G. Gadamer: *A ballásról*. 29.

⁴ Ld. M. Heidegger: Hölderlin és a költészet lényege. *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. 35–51.

⁵ „... egy lényegi szó a maga egyszerűségében gyakran úgy fest, mint valami lényegtelen. És másfelől, ami díszében a lényeg látszatát ölti magára, csupán valami épp fel- és utánamondott.” – Uo. 39.

hoz juthat, mint ami zavaros. A nyelv a legsajátabbját: az igazi mondást veszélyezteti azzal, hogy magát állandóan egy „maganemzette látszatba” állítja. A heideggeri tiszta, lényegi szó és szemfényvesztés közötti különbség a tulajdonképpeni beszélgetés és a fecsegés különbségét/ellentétét juttatja eszünkbe. A beszélgetés szorosan kapcsolódik a hallgatáshoz (a csendhez és a másik meghallásához). A hallani-tudás nem csupán következménye az egymással való beszélgetésnek, hanem inkább feltétele annak. Hölderlin is összekapcsolja e két egyformán eredendő aspektust:

„Mióta egy beszélgetés vagyunk
És hallani tudunk egymásról.”

Az *Igazság és módszer*ből idézett rész vége összecseng e verssorokkal: „Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”⁶

A beszélgetés egysége a lényegi szón alapul, mely lehetővé teszi a megértést és önmegértést. A nyelv a megértést, a megértést segítheti, ha nem pusztá utánamondás.⁷ A szavak kiüresedhetnek, pusztá felmondást vagy utánamondást tehetnek lehetővé. A nyelv veszélyes és veszélyeztetett. Ezért törekednünk kell az igaz szó megtalálására, arra a szóra, amelyik a másikat eléri. A nyelv sajátos életét és lényegét Gadamer szerint a találó szó utáni lecsillapíthatatlan, szüntelen vágy alkotja. Ezen óhaj teljesíthetetlensége szorosan összefügg azzal, hogy a mi emberi egzisztenciánk véges.

Ahogy Heidegger esetében a műalkotások, ugyanúgy Gadamernél is főként az eminens szövegek állanak az autentikus nyelvhasználat oldalán. Mielőtt rátérnénk az eminens szövegek vizsgálatára, néhány megjegyzést teszünk

⁶ Hölderlint kiemelkedő költőnek tartja Heidegger, de Gadamer is, aki már az *Igazság és módszer*ben több helyen név szerint is megemlíti a költői szó elemzése kapcsán. (Pl. 324.)

⁷ Pl. az a szólás, mely egyre mindennaposabban veszi Istent a szájára imájában, lehet, hogy eltávolodik tőle. Hölderlin azt az odafordulást keresi, mely által Isten jelenlevő lehet. A hétköznapi szavak alkalmatlannokká válhatnak arra, hogy szóljunk az istenekhez.

ezek szöges ellentétéről, a fecsegésről.⁸ A fecsegés a mindennapi jelenvalólét megértésének és értelmezésének létmódját konstituáló fenomén. Szemben a valódi beszélgetéssel, amikor a beszélők a dologra figyelnek, amiről szó van, és annak igazsága érdekli, a fecsegők arra hallgatnak, amit mások mondanak arról a létezőről. A dolog felszínes megértése történik tehát. Nem a létező eredendő elsajátítása történik, hanem csupán továbbadás és megismétlés. A fecsegés az írottban is eluralkodhat. A fecsegés annak lehetősége, hogy mindent megértsünk anélkül, hogy a dolgot előzetesen tudnánk. Elzárja, elfedi a létezőt, minden új kérdést és vitát elnyom. Heidegger felhívja figyelmünket arra, hogy sohasem tudunk teljesen megszabadulni ettől a mindennapi értelmezettségűtől, benne és belőle és vele szemben valósulhat meg minden igazi megértés, új elsajátítás. (Persze törekedhetünk a fecsegő meghittség destruálására.)

A fecsegő mindennapi nyilvánosság révén berendezhetünk egy megnyugtató, magabiztos „otthon-létet”. Ám van olyan pillanat, amikor a mindennapi andalító otthonosság összeomlik, s a szorongás révén a benne-lét az egzisztenciális otthontalanság móduszába lép. Ezzel a nem-otthon-léttel a hátborzongató idegenség érzése jár együtt, a nyugtalanság érzése, mely ránk tör mint tolvaj, és megfoszt attól a biztonságtól, ahogy hétköznapi lenni szoktunk (Ágoston). Sőt, Heidegger szerint az otthontalanság egzisztenciál-ontológiailag eredendőbb fenomén, mint a megnyugodott, otthonos világban-benne-lét, mely csupán egy (hanyatló, tompító) módusza a jelenvalólét hátborzongató idegenségének. Megjegyezzük, hogy a fecsegés ugyanúgy hozzátartozik a jelenvalóléthez, mint a szó és a hallgatás, hisz autenticitás és inautenticitás is egyformán hozzátartoznak.

Gadamernél a nyelvbe való belevetettségre fordul át a heideggeri világba vetettség. Heidegger otthontalan (hátborzongatóan idegen)/eredendő – otthonos/módosult világban-benne-létről beszél. Gadamer az „otthon” fogal-

⁸ Ld. M. Heidegger: *Lét és idő*. 315–319.

mát átértelmezi autentikussá. Szerinte otthon lenni egy nyelvben nem a beszéd használatának korlátlanágát – gyors lecsengését – jelenti, ahogyan ezt például a „nyelvi kompetencia” modern kutatói hiszik. Ezt (a fecsegő-képességet) Gadamer egyenesen „a beszéd otthonon kívüliségének” nevezi.⁹

„Csak aki otthon van egy nyelvben, az képes tapasztalni a költői szó önmegtartó és önmagában megálló kijelentését, mely kijelentés még egy másik otthon-létet biztosít a régtől fogva ismertben.”¹⁰ Itt újra előtérbe kerül az eminens, költői szó, mely egy másik otthon-létet (otthontalanságot?) biztosít az ismertben. Destruálja a már ismertet, és más otthonná rendezi át. Aki otthon van egy nyelvben, az képes felismerni a szűk „otthonosságát” a leképező, egyértelmű, kiüresedett nyelvhasználatnak, és nyitott az új, többértű, találó, megütköztető kifejezések megfogalmazások befogadására, alkotására, új „otthon” berendezésére. Az esztétikai mű az igazságtörténésnek egy kiváltságos területe, mert idegenné tevő (*Unheimlichkeit* – Heidegger), sokkoló (Benjamin és a szürrealisták), nyugtalanító (*disturbing* – Danto) jellege van éppen azért, hogy nem egyszerű leképezés. Gadamer úgy fogalmaz, hogy „titokzatos nyugalom” árad e művekből, ami ellentétes a mindennapok biztonságos, ismert nyugalomával.¹¹ [Kiemelés tőlem – K. E.] A „titokzatos nyugalom”, a műalkotás igazsága a felfedés és elrejtés vitájából adódik. A gadameri otthon-lét egy nyelvben magába foglalja a már ismertnek a destruálására való képességet, vagyis a nyitottságot/hallást a műalkotások irányába. Magába foglalja a többértelműség meghallásának képességét, az új, bizonytalan kérdésekbe, igazi vitákba való belebocsájtkozás képességét, mely viták nem kimeríteni, egyszerűsíteni, egyirányúsítani akarnak. Magába foglalja a

⁹ H.-G. Gadamer: A szó igazságáról. In *A szép aktualitása*. 140.

¹⁰ Uo.

¹¹ „*The silence of the Chinese vase*, a csend és titokzatos nyugalom, amely minden meggyőző művészi képződményből árad azt jelenti, hogy – Heideggerrel szólva – itt »működésbe lép« az igazság.” – Uo. 139.

megváltozhatóságot. A mód, ahogyan pl. egy műalkotás közöl valamit, megráz bennünket. Azzal ugyanis, hogy ki-
szakít minden meghittségből, átformálja viszonyunkat ah-
hoz, amit magától értetődőnek véltünk. A művészet meg-
változtatja azt, aki számára igazán tapasztalattá válik. S ami
még nagyon lényeges, hogy az „egyre meghittebb ismeret
révén” a műalkotás nem merül ki, hanem ugyanaz a mű
képes egyre gazdagabban, mélyrehatóbban szólni hozzánk.
Mondhatnánk, hogy az igazi meghittség nem valaminek a
teljes kiismerése, hanem annak belátása, hogy még mindig
van, amit megismerni, másként ismerni rajta, benne.

Így az otthonos (meghitt) és otthonatlan (idegen) látszó-
lagos ellentéte egymásba való átjátszássá alakul át. Egy és
ugyanaz az ismert és az idegen (már Schleiermachersnél
előfordul a „megzavarható ismertség”). Nem mondhatjuk
azt, hogy az otthonosság adottság lenne.

A következőkben visszatérünk egy kevés időre a kérdés-
válasz problematikára, ami Gadamer az *Igazság és módszer*
második részének végén foglalkoztatja, s amely döntő fon-
tosságú a mű további részére, valamint Gadamer későbbi
munkásságára nézve is. *A kérdés és a válasz logikája* alapján
elmondhatjuk, hogy csak akkor érthetünk meg egy kijelen-
tést, egy cselekedetet, egy gesztust, egy tekintetet, elhallga-
tást, amikor egy kérdésre adott feleletként értünk. Aki egy
szöveget interpretál, úgy érti azt, mint egy lehetséges választ
egy kérdéskonstellációra. A dialogicitás körül forog
Gadamer egész nyelvhermeneutikája. A műalkotás is mint
közlés, válaszra szorul.

Amikor Gadamer esetében kérdés-válasz struktúráról
beszélünk, akkor meg kell jegyeznünk, hogy nem egyirányú,
végső kérdésről van szó. Gadamer éppen azért irányítja
minduntalan figyelmünket a műalkotásokra, gyakran az
eminens szövegekre, mert azok minden végső kérdésnek
ellenállnak.¹² Az eminens szöveg ellenáll az értelmet már

¹² Pl. Dürer festésétét igazi kép-szerűség jellemzi, aminek kibontakozá-
sához fontos, hogy a művészeti problémákat ne úgy fogjuk fel, mint
egyszerűen megoldandó problémákat, hanem a képet a maga fenségében,

eleve lerögzítő, projektív eljárásnak, képes arra, hogy meg-
ütköztető módon (nem otthonosan) legyen jelen. Sajátos el-
nem-döntöttség kíséri.¹³ A kérdés és válasz logikája
Gadamernél dialektika, tehát nem az egyértelmű megválaszo-
lásra fut ki (mint ahogyan értelmezik gyakran Gadamer bíráló-
i, akik szerint a kérdés bedob egy irányulást, kijelöl egy
értelemirányt, melyet aztán így könnyen be is teljesít, lezár),
nem erre fordul át. Gadamer folyton szem előtt tartja a több-
rétegűséget, többszintűséget és azt, hogy a kérdést, kérdezést
nem birtokolhatjuk (teljesen). A beszélgetés nem jut a végé-
hez, nem zárul le, csupán megszakad. A logosznak nincs
tisztá végső formája, mely által valahonnan vezetne valahová,
hanem a logosz olyan vonatkozás, mely önmagát mindig
elirányítja, elmozdítja, szaporítja: a kihordás által képes más-
t létrehozni. Nincs olyan beszéd, amely egyet mondana. (Ez az
istenek nyelve lenne.)

Gadamer azért szentel óriási figyelmet az eminens szöve-
geknek, mert ezekben talál rá a „tulajdonképpeni” (autenti-
kus) szóra, mely megnyitja az utat az igazi nyelvben-való-
otthon-lét felé. A tulajdonképpeni szót Gadamer a lét felől
határozza meg: az a szó, amelyben az igazság megtörténik,¹⁴
az a szó, amely nem leképez egy létezőt, hanem a lét egészé-
hez való viszonyt mond ki. A szó lényege az, hogy mondó. A
tulajdonképpeni szó sokatmondó, magától beszélő, és a tar-
tós érvényesülés igényével lép föl. A szó a költészetben
mond a legtöbbet, ugyanúgy, ahogy a színek jobban ragyog-
nak képen, vagy a kövek többletet hordoznak az épületben
(létgyarapodás). „Amit a költői szó nyelvi története kimond,
az az ő külön viszonya a léthez.”¹⁵ A költészetben a szó elő-
jön és előhív valamit. Ezzel Gadamer felhívja a figyelmünket

követelő jellegében szemléljük. Ha a kép előtt nem úgy viselkedünk,
ahogyan az tőlünk megköveteli, akkor a kép visszavonul.

¹³ Ezért hasonló a freudi álomnyelvhez, amely szintén titokzatos, rejté-
lyes, megütköztet, és amelyben valami jelenthet egyet, de annak ellentétét
is. Semmi sincs eldöntve.

¹⁴ Ezért mondhatjuk, hogy *A szó igazságáról* szóló gadameri tanulmány a
kései Heideggerhez kapcsolódik.

¹⁵ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 326.

arra, hogy az emberi szónak előhívásnak¹⁶ kell lennie (erre kell törekednünk, hisz ez a nyelv lényege). A megnevezés előhívás egyben, nem egyszerű ráhagyatkozás vagy hivatkozás egy már meglévő készletre. A nyelvet alkalmassá kell tenni, hogy valóban előhívjon valamit, hogy az egybegyűjtöttekből (logosz) valamit látni engedjen: a dolog ez. Az *onoma* nem egyszerűen a szó jelentését fejezi ki, hanem valamit fénybe állít, a dolgot magát engedi látni, mely a megnevezés által áll ott.

A szó olyan sokatmondó lehet, hogy magát a szerzőt is meglepi. Gadamer nézetében az a szó, amely képes magától beszélni, nem csupán az alapján jellemezhető, amire tartalmában utal. Az érzéki alakja is ugyanannyira fontos. A kimondás milyenségétől függ, hogy egy szöveg magától beszél-e. Gadamer megpróbál egy érzékeny egyensúlyt megtartani az értelem és a hang mozgása között. Azt is tévedésnek tartja, ha a szó csupán hangképződményként tűnik fel, miközben az elmondott lényegtelené válna. A költői szó lényege, hogy értelemalapító.¹⁷

A költői szöveg születésével kapcsolatosan Gadamer leszögezi, hogy nem azáltal születik, hogy egy költőietlen, hétköznapi szöveget úgymond költőivé teszünk metaforákkal, hiszen a költői szó egészében egy „abszolút” metafora. A költői szöveg lebegés (független a hétköznapi kontextustól).

Befejezésként álljon itt szintén egy idézet:

„Hogy mi a nyelv mint nyelv és hogy mi az, amit mint a szó igazságát keresünk, nem ragadható meg oly módon, hogy a nyelvi kommunikáció úgynevezett ’természetes’ formáiból

¹⁶ Az előhívás „ébredlést ébreszt”, nem andalít, hanem odahallgatásra szólít. Rá kell figyelniünk, hallgatnunk kell a benne rejlő többletre, felszólít, megszólít, és ezzel választ követel ki, igényel. Gadamer a szó hívóerejével hozza kapcsolatba az emberi szabadságot: „Az ember szabadsága abban rejlik, hogy (...) erre vagy arra hallgat vagy éppenséggel nem hallgat. Mindez a szó hívóerejében rejlik.” – H.-G. Gadamer: *A hallásról*. 26.

¹⁷ A költői szó közelebb áll ahhoz a szóhoz, amit a szavak között keresünk (belső szó).

indulunk ki, hanem fordítva, a kommunikáció ilyen formáit a költői beszédmód felől saját lehetőségeikben ragadhatjuk meg.”¹⁸

Gadamer az *Igazság és módszer*ben és (főleg) a későbbi tanulmányaiban rávilágít arra, hogy a nyelvi otthont a művészet (otthontalansága?!) felől kell elgondolnunk.

¹⁸ H.-G. Gadamer: A szó igazságáról. In *A szép aktualitása*. 136.

A hermeneutika és a megjelenő szó (Gadamer és Platón)

Gadamer – visszatekintve saját filozófiai életművére – megállapítja, hogy a hermeneutika és a görög filozófia maradt munkásságának két fő fókuszpontja.¹ Ha áttekintjük írásainak korpuszát, be kell látni e gadameri kijelentés igazságát. A görög filozófiára vonatkozóan a preszokratikusokkal, Platónnal és Arisztotelésszel foglalkozó számos esszéje mellett ott találjuk a korai 1929-es habilitációs írását, Platón *Philebos*-jának² elemzését ugyanúgy, mint a kései 1978-as könyvét, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*.³ A hermeneutikára vonatkozó kulcsmű az 1960-ban megjelenő *Wahrheit und Methode (Igazság és módszer)*. Ha e műveket közelebbről megvizsgáljuk, rájövünk, hogy ez a két fókuszpont nem egymás mellett helyezkedik el, mintha munkájának két különálló dimenziója volna, hanem egyesülnek. Gadamer filozófiai fejlődésében ez a két fókuszpont Heideggerrel való találkozásakor kezd összekapcsolódni. Heidegger 1923-ban az arisztotelészi *Nikomachoszi etika* interpretálása kapcsán fejtette ki saját fakticitás-hermeneutikáját. A görögök újraolvasására irányuló heideggeri kihívás nagyon jól összeillett Gadamer korai (klasszika-filológiai) kutatásaival, amelyekben központi szerepet töltött be Platón. A Heideggerrel való találkozásból kiindulva, Gadamer eljut saját álláspontjának megfogalmazásához, melyet úgy írhatunk le, mint az élő dialógus művészete felé forduló hermeneutikai dialektika.⁴ Ez magába foglalja

¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Reflections on My Philosophical Journey*.

² H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931).

³ H.-G. Gadamer: *A jó ideája. Platón–Arisztotelész*.

⁴ Ld. H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, é.n., h.n. – *Text und Interpretation*. 332.

Gadamer azon törekvését, hogy korrigálja, kiegyensúlyozza a módszer ideáját, valamint a filozófiának a tudományelmélet felé való tájékozódását. Arisztotelész, valamint Platon filozófiájában gyökerezve, Gadamer hermeneutikája a praktikus filozófia egyik formája kíván lenni.

Hogy végső soron mit is jelent a hermeneutika mint praktikus filozófia, azt leginkább Gadamer egyik utolsó esszéjéből tudhatjuk meg: *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*. Ebben a tanulmányban Gadamer még egyszer a hermeneutika alapjával foglalkozik, ami nem más, mint a nyelv tapasztalata. Gadamer azt állítja, hogy ez a tapasztalat az életvilágban megy végbe. A rítus szintén az életvilágban játszódik le, és Gadamer úgy látja, hogy mindkét tapasztalat mint olyan az egymással-lét (*Miteinander*) tapasztalata. Gadamer szerint az egymással-lét az a megkülönböztető emberi tapasztalat, amelyben azt tapasztaljuk, hogy jelen vagyunk egymás számára, nem úgy mint születésünk/kezdetünk előtt vagy halálunk/végünk után. Gadamer megjegyzi, hogy a görögök teoretikus élet alatt ilyen jelenlétet értettek, és az istenekéhez képest ez mindig egy gyengébb formája a „halhatatlan dicsőségnek”. Gadamer e tanulmányának végén a halhatatlan dicsőség egy gyengébb formáját írja le, mely valójában a hermeneutika praktikus filozófiaként való leírása: az emberi élet időiesített élet, és mint ilyen, „minden reggel újrakezdődik, és minden új reggel újratájékozódik, és mindezt a nyelv és a rítus egymással-létében a »jó reggelt«-tól a »jó éjszakát«-ig, amikor a magunkkal és másokkal való beszélgetés és a szimbolikus viselkedés minden rítusa a sötétségbe merül, mint a halál sötétjébe”.⁵

A gyakorlati okosság ideáját követve azt mondhatjuk, hogy az embernek az eleve-adotton túl kell lépnie, és azzal kell foglalatatoskodnia, hogy megtalálja a „helyes” szót, amely megjeleníti a dolgot, és amely által ugyanakkor közelebb kerülünk egymáshoz. A beszélgetés ugyanis az együttlét

⁵ H.-G. Gadamer: *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*. 439.

egyik formája, amelyben nem csak informáljuk egymást, hanem közelebb kerülünk egymáshoz, és megváltozunk úgy, hogy miután elválunk, többé már nem vagyunk teljesen ugyanolyanok, mint a beszélgetés előtt. Beszélni annyit jelent, mint egymással beszélni, létrehozni a közöset.⁶

A szóban és képben való megjelenés, előtűnés gondolata úgy, mint az értelem előbukkanása az emberi életben, fontos szerepet játszik Gadamernél, lásd például a *Wort und Bild* esszéjét: „Wort und Bild – »so war, so seiend«” („Szó és kép – »így igaz, így létező«”). Ez a tanulmány kifejezetten a művészet és az igazság kapcsolatával foglalkozik, mely viszony Gadamer sok más tanulmányában, valamint az *Igazság és módszer*ben is vizsgálódás tárgya. Ebben a tanulmányban a művészetet a *poeszisz* egyik módjának tartja: megjelenítés, alkotás, világrahozás, s melyet Gadamer az „es heraustritt” (előtűnik, előjön, megjelenik) kifejezéssel ír le. Megfogalmazhatunk egy olyan gyanút is, hogy a költői szónak és képnek ez a megjelenése Heidegger *aletheia* fogalmára támaszkodik, vagy csak egyszerűen megismétli az *Igazság és módszer* elemzését, a szép metafizikáját. Mégsem teljesen ez a helyzet. Amit itt találunk, az valóban a görög fogalmisághoz való visszatérés, ahhoz, hogy megindokolja, hogy nem csupán a költői szó és a kép, hanem a filozófiai szó is megjelenítés. Az a különbség, amire itt rábukkanunk, és amely annyira fontossá teszi ezt az utóbbi esszét Gadamer munkájának megértése szempontjából, az a mód, ahogyan Gadamer Arisztotelészhez és főként Platónhoz nyúl vissza. Ebben a tanulmányában Gadamer a megjelenő

⁶ „Sprechen ist Miteinander-Sprechen.” – H.-G. Gadamer: *Europa und die Oikumene*. 279. Ebben a tanulmányában Gadamer megjegyzi azt, hogy a nyelv tanulása folyamán az iskolában tanított szabálykövetésnél fontosabb a fantázia, beleélés képességének, valamint a tapintat, jóérzés kialakítása a gyermekekben, hiszen az embereknek egymással kell élni, a másikat a helyes szóval megszólítani. Erre viszont nincs pontos szabály, és mégis tudjuk mit jelent hamis pillanatban hamis szót mondani. Azt is tudjuk, mit jelenthet, amikor az ember a megfelelő pillanatban a helyes szóval találkozott, és ezzel talán olyan útmutatást kapott, amire ő maga egyáltalán nem gondolt, és nem is gondolhatott.

szó hermeneutikai fenoménjét artikulálja, mely munkájának középpontjában helyezkedik el már a *Philebosz* elemzésekben is. A késői esszéjében Gadamer láthatóvá teszi, hogy milyen szoros kapcsolat van valójában Platón és a hermeneutika mint praktikus filozófia közt. Eszerint elégtelennek tartjuk az olyan egyszerűsítő jellemzést, mely a Gadamernél megjelenő platóni örökséget csupán abban látja, hogy a filozófiai hermeneutika a dialogikus beszélgetés modelljére támaszkodik.⁷

Gadamer utalásaira támaszkodva, a következőkben Platón és a filozófiai hermeneutika szoros kapcsolatát szeretném megvilágítani. Két fő pontban foglalom össze megjegyzéseimet: 1) A filozófiai hermeneutika *ontológiája* mint a „harmadik mód” ontológiája. 2) A hermeneutikai *igazság* mint megfelelő mérték.

1. A filozófiai hermeneutika ontológiája mint a „harmadik létmód” ontológiája

Gadamer szerint a művészet tapasztalata a hermeneutikai tapasztalat alapja. A művészet hermeneutikai tapasztalatának struktúrája megfeleltethető a hermeneutikai tapasztalatnak általában. Gadamer kihangsúlyozza a művészettel kapcsolatos írásaiban, hogy a műalkotás igaz léte nem ragadható meg akkor, ha azt tartjuk, hogy a művészet egy valamilyen eredeti másolata. Számára a művészet tapasztalata olyan tapasztalat, amelyben valami megjelenik – a *Σχό és κέπ* tanulmány nyelvezetével élve, „es herauskommt” – és ez a megjelenés (*Erscheinung*) nem azonosítható a pusztá látszattal (*Schein*) vagy illúzióval, tehát a megjelenés nem egy eredeti ismétlése. Gadamer a művészet igazságát a szép

⁷ Persze, ez is fontos, hiszen Platónnál még a dialektika ugyanúgy egy beszélgetés irányításának művészete, mint a beszélgetés félrevezetését megakadályozó művészet. Nagyon lényeges az is, hogy Platón nyelvezete nem mondatokból áll, hanem kérdésekből és válaszokból. Ennek óriási hatása volt Gadamerre.

metafizikájához kapcsolja, amelyben a szép tulajdonsága, hogy fényre, napvilágra hoz (*Vorschein*) a ragyogás módján, ami által a megvilágító – megvilágított megjelenik (a szépben való lét által). Ezzel a distinkcióval Gadamer egy nagyon érzékeny szemantikai mezőbe lép. A szépben való megjelenés és a látszat közti különbség a „Schein” szó kétértelműségére épül (mely nem csupán illúziót vagy látszatot jelethet, hanem megjelenést, kinézetet, ragyogást).

Ahhoz, hogy tételét igazolja, miszerint a művészet több mint pusztán látszat, s hogy a művészet az igaz-lét módjával bír, vagy általánosabban, a ragyogó megnyilvánulásban igaz lét van, Gadamer a művészet mint mimézis klasszikus gondolatát hozza szóba, ami a képmás/eredeti különbséghez kapcsolódik, és ezzel egy hierarchikusan megkettőzött lét ontológiáját is felveti. A mimézis klasszikus ideája egy tiszta distinkción alapul: egyrészt a már megjelenő eredeti lét, másrészt egy alacsonyabb, második rendű, második reprodukív lét között. Tulajdonképpen Gadamer a mimézis kritikáját már az *Igazság és módszer*-ben kidolgozta, amelyben azt állítja, hogy a mimézis a műalkotásra vonatkozóan az önmegmutatás jellegével bír, és ezzel eleve kizárja a második létezését. „A *miméxis* fogalma (...) nem annyira a leképezést, mint inkább a bemutatottak megjelenítését jelentette. (...) A bemutatásban válik teljessé a bemutatott jelenléte.”⁸ És ami vonatkozik a műalkotásra, az igaz a nyelvre mint olyanra is, hiszen a műalkotással közös a reprezentáció/megmutatás struktúrája.⁹ A *Szó és kép*-ben is utal Gadamer arra, hogy a mimézis ilyen elgondolását találhatjuk meg Arisztotelésznél, de azt is kiemeli, hogy Platón az, aki az önmegmutatás ontológiai keretét nyújtja.

Talán ironikusnak is találhatjuk azt, hogy a mimézis klasszikus felfogására irányuló kritikában, Gadamer Platón-

⁸ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 109.

⁹ „A szó és kép nem pusztán utólagos illusztráció, hanem azt, amit megmutatnak, csak ezáltal változtatják teljesen azzá, ami.” A szó és kép „létfolyamat – benne jut a lét értelmes-látható megjelenéshez”. – Uo. 112.

hoz nyúl vissza, ha arra gondolunk, hogy Platón az, akinek tulajdonítjuk a művészet mint utánzó reprezentáció gondolatát. Azonban amikor Gadamer Platónhoz fordul, nem közvetlen Platón művészetfelfogásával konfrontálódik, hiszen igaz az, hogy Platón számára a művészet egy másolat-forma marad. Inkább arról van szó, hogy Gadamer mimézis kritikájában követi azt a módot, ahogyan Platón leírja a széphez való viszonyulást, és – végül is – ezáltal az igazsághoz való viszonyulást. A megjelenéssel kapcsolatos részletes ontológiai megfontolások jelen vannak a *Platos dialektische Ethik* korai műben is.

A megjelenés mozgásával kapcsolatosan Gadamer kiemeli, hogy Platón egy döntő lépéssel meghaladja a határolt/véges és határtalan/végtelen közötti pythagoreus ellentétet, azáltal, hogy kiegészíti a létnek egy harmadik módjával. Platón harmadik neve az előbbi kettő keveréke, amelyet Gadamer „Werden zum Sein”-ként ír le.¹⁰ Ezt a lépést a *Philebos*-ban találhatjuk meg. E dialógus azt vizsgálja, hogy milyen helyet tölt be a jó az emberi életben. Ebben a dialógusban Szókratész és Protarchus arra keresnek választ, hogy ez a jó a *hedoné* vagy az *episztemé*. Nemcsak azzal a nehézséggel találják szemben magukat, hogy hogyan lehet az élvezet/gyönyör vagy a tudás egy is és sok is, határolt és határtalan, de azzal a kérdéssel is, hogy a jó maga a gyönyör és a tudás keveréke-e. A különböző létmódokról való beszélgetésben négy fajtáról esik szó: első a határtalan, második a határolt, harmadik a kettő keveréke (*gegenemeno ousia*), negyedik a keverék oka és genézise.

Semmit sem kizárólag a tiszta (vegyítetlen) alapján ítélünk meg, hiszen ez esetben minden keverék (létmegjelenség) lefokozott volna létében, hanem a keverék külön létmód, és mint ilyen, a lét és létrejövés klasszikus dualizmusán túli létmódra utal. A dialógusbeli beszélgetés kontextusában a kevert harmadik módot Platón arra használja, hogy megmutassa, hogyan konstituálódik a jó léte, felismerteti

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Wort und Bild*. 385.

velünk, hogy bárminemű vegyítetlen forma és kizárólag a gyönyör vagy a tudás által történő megcélzása a jónak mérő képtelenség.

Amikor Gadamer erre a beszélgetésre utal, megjegyzi, hogy kétségtelenül szoros kapcsolat van Platón és Arisztotelész között, aki ezt a harmadik kevert módot az *energeia* fogalmában gondolja tovább. Gadamer szerint a műalkotásban és a mimézisben megtapasztaltat ezzel a fogalommal ragadhatjuk meg. A műalkotás elsősorban nem egy termék, hanem egy – az életben-levővel – analóg létező. A művészetben való megjelenés ennek megfelelően nem egy első létező reprodukciója mint látszat, hanem egy – az életben megtörténő – előtűnés, megjelenés. Mivel a műalkotást nem úgy kezeljük, mint valami elkészített terméket, Gadamer a művészet létét a *Vollzug* terminussal jellemzi, végbemenéssel, beteljesítéssel, amely által a maga sokféleségébe megy át, miközben ugyanaz (egy marad).¹¹ Éppen ezt jelenti a létrejövés. De ami igaz a művészetre, az a nyelvre vonatkozóan is igaz, a szó dialektikájára. Gadamer a szó hermeneutikai dialektikájáról beszél: „Azt ugyanis, hogy az egy megsokszorozódása a logosz pozitív lehetősége, a logosz általi megértés ténye mutatja. Létezik egy, a dolog felmutatásában előrehaladó beszéd, amely állandóan valamit mint valami mást mond ki, az egy és a sok benne rejlő ellentmondásának dacára.”¹² „Létezik azonban a szónak egy másik dialektikája is, mely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenzióját rendeli hozzá: minden szó mintha valamiféle középből törne fel, s egy egészre vonatkozik, csak ezért szó. Minden szó a nyelv egészét szólaltatja meg, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul. Ezért minden egyes szó mint pillanatnyi történet felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik.”¹³ Ez egy platonikus gondolat: a meg-

¹¹ Uo. 394.

¹² H.-G. Gadamer: *A platóni dialektikához*, 13.

¹³ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 318. Gadamer későbbi tanulmányaiban is megjegyzi, hogy a filozófiai hermeneutika legfőbb

sokszorozódás nem egy első létezőnek feldarabolódása és szétszóródása, mint amilyen a másolat, ahol lét-csökkenés történik, hanem ezzel ellentétben létgyarapodás (*Zuwachs an Sein*). E gyarapodás a kevert lét jellegből adódik.

A *Szó és kép*ben Gadamer azáltal tartja fenn azt a véleményét, hogy a művészet valami igazat fejez ki, hogy az „es herausgekommen ist” kifejezés jelentésére támaszkodik. E kifejezés tudatosítja a művészet sikerét, és azt sugallja, hogy a művészet létmódja az elrejtetlenség.

Ezzel Heidegger értelmezési keretét látszik követni. Heideggernél a lét valóban szeret elrejtőzni, és a létkérdés is kétségtelenül a lét visszavonulásának, maga-megvonásának kérdése. De ha mi Gadamer megjegyzéseit követjük, látni fogjuk, hogy ennek a keretnek van egy döntően platonikus dimenziója. Az elrejtés/elrejtetlenség játékát Gadamer az egy és sok platonikus princípiumok dinamikájával hozza kapcsolatba.¹⁴ Gadamer a műalkotást az egység és sokaság terminusaival írja a *Wort und Bild*-ben: „a műalkotás mindig ugyanaz a mű marad, még ha minden új előadásában is a maga sajátos módján tűnik elő”.¹⁵ Az *Igazság és módszer*ben megtaláljuk ugyanezt a gondolatot: „A megértésben végbe-
menő minden aktualizálás a megértettek történeti lehetősé-

alaptétele: mi soha nem mondhatjuk ki teljes egészében azt, amit mondani akarunk. Mindig hagyunk valamit visszamaradni, nem mondhattuk ki teljesen, amit tulajdonképpen akartunk. Mit akarunk akkor tulajdonképpen? Nyilván szeretnénk, ha mások megértenének, és talán még valami többet. Szeretnénk a másikkal összhangot találni, vagy legalább a mondottak elfogadását a másik részéről, akkor is, ha ez replika vagy ellentőrekvív volt. Egyszóval szeretnénk egy közös nyelvet találni. Ezt nevezi Gadamer beszélgetésnek. Amikor Gadamer azt állítja, hogy mindig van valami kimondatlan a kimondott mögött vagy benne – akár azért mert elrejtőzött, akár azért mert nem teljesen jött elő –, ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy az ember minden mondott és leírt mögé kellene kérdezzen és menjen valamilyen mély pszichológia vagy ideológia-kritika értelmében. – Vö. H.-G. Gadamer: *Europa und die Oikumene*.

¹⁴ „Platón csak az első lépést tette meg, amikor felismerte, hogy a nyelv és szó egyszerre egy és sok.” – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 318.

¹⁵ H.-G. Gadamer: *Wort und Bild*. 390.

gének tekintheti magát. Létünk történeti végességében rejlik annak tudata, hogy utánunk mások jönnek és mindig más-képp fognak érteni. Hermeneutikai tapasztalatunk számára azonban az is ugyanúgy kétségtelen, hogy ugyanaz a mű az, amelynek értelemgazdagsága a megértés változásában megmutatkozik, mint ahogy ugyanaz a történelem az, amelynek jelentése egyre tovább folytatja önmaga meghatározását.”¹⁶

Ahhoz, hogy tisztábban lássuk, hogyan hozza létre az egy és a sok az interpretáció keretét, vissza kell térni Platón *Phileboszához* és annak gadameri olvasatához. A dialógus elején Szókratész Protarchusznak javasolja, hogy igazolják azt a tételt, amely véletlenül került elő az élvezetről és a tudásról szóló beszélgetésben: a sok egy és az egy sok. Amikor azt taglalják, hogy a gyönyör a jó, elég hamar nyilvánvalóvá válik a beszélgetésben, hogy több fajta gyönyörről beszélhetünk, melyek közül néhány viszont rossz. Felmerül annak a szükségessége, hogy azonosítsanak egy közös nézőpontot, ami alapján mindenik gyönyörfajta jó. Az itt keletkező zavar az *eide* státusával kapcsolatos, és az *Államra* utal. De az *Államban* a probléma egyszerűen annak a viszonyoknak a problémája, mely az egy *eidos* és az érzékelésben levő meghatározatlan megsokszorozódás között áll fenn. A *Phileboszban* a probléma arra a képességre vonatkozik, mely meglátja az egység különböző szintjeit: meglátni, hogy a sok megsokszorozódása az egy megsokszorozódása.

Szókratész a *Phileboszban* ezt a problémát azért tárgyalja, hogy a beszélgetésben fölvehesse a négy létmódot. Szóba kerülnek az elődök gondolatai, akik szerint minden dolog, melyről létezőként beszélünk, az egyből és sokból állnak, és inherensen birtokolják természetükben a határt (*peras*) és a határtalant (*apeiria*).

Az egy és a sok adja meg a logosz struktúráját, és az egység, amely a logoszban, a beszédben mondódik ki, soha nem egy teljesség egysége. Egyik ideának a másikkal való

¹⁶ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 261.

együttléte nem egyszerűen beszélgetést/diskurzust/logoszt generál, hanem értelmezést is. Az interpretációhoz való keretet egy megosztott logosz azonossága és a differenciája hozza létre. A logosz egy és sok is ugyanabban az időben. A hermeneutikai logosz a logosz mozgása, amelyben a logosz nem lehet egy önmagával. Ahogy Platón kimutatta, ez az eltérés nem az egy *eidos* és egy másik közötti distinkció; az ilyen differencia pusztán a felosztás differenciája lenne – a különbözővé válás, mint mássá válás. Inkább kettős differencia, amelyben a lét nem pusztán szét/elválasztott, hanem mindkettő: egy és kettő – lét, mely nem hozható egységre.

Amikor Gadamer azt állítja az *Igazság és módszer*ben, hogy a hermeneutika a hagyomány értelmezésével foglalkozik, ezt hasonlóan kell értenünk. Ez azt jelenti, hogy a hagyomány, mely nyelv, soha nem egy egyszerű egység, hanem maga ez a különbözőség az egy és határozatlan kettő, kettős forrásának értelmében – melyet a görögök *arabhai* neveztek. A hagyomány témájával kapcsolatosan elmondható, hogy a dolgot, melyre érdeklődésünk irányul, csak az az aspektus eleveníti meg, amelyben megmutatják nekünk. „Elfogadjuk, hogy különböző aspektusok vannak, melyekben a dolog különböző korokban, vagy különböző álláspontokról történetileg megmutatkozik. Elfogadjuk, hogy ezek az aspektusok nem oldódnak fel egyszerűen az előrehaladó kutatás folyamatosságában, hanem egymást kizáró feltételekhez hasonlatosak, melyeknek mindegyike önmagáért áll fenn, s melyek csak bennünk egyesülnek. Ami történelmi tudatunkat betölti, az mindig hangok sokasága (*Vielzahl*), melyekben a múlt visszhangzik. Csak e hangok sokaságában (*Vielfachkeit*) van jelen: ebben áll a hagyomány lényege, melyben részünk van, s melyben részesedni akarunk.”¹⁷ Minden hagyomány azáltal kitüntetett, hogy benne újra és újra ugyanarról van szó: a tartalmaknak a hatástörténeti tudat horizontja által körülfogott készletéről, amely a

¹⁷ Uo. 203.

maga egységében a lehetséges értelmezések végtelen sokféleségét hordozza, és együvé tartozóvá teszi.

És amennyiben a hagyomány nyelv, azt is elmondhatjuk, hogy a megjelenő szó ebből a kettős forrásból származik, amely nem hozható egységre.

2. A hermeneutikai igazság mint megfelelő mérték

Amikor Gadamer azt állítja, hogy a művészet az igazság egy megnyilatkozása, megjegyzi, hogy a művészet szó modern használata, mely a latin *ars*ből ered egy olyan különbségtételre utal, amely a valamilyen haszon/használatosság érdekében történő alkotás, valamint szabad alkotás között áll fenn. Ilyen szabadság (a haszontól való függetlenedés) a szép jellemzője, és eszerint szoros kapcsolatot fedezhetünk fel a teoretikus mint non-pragmatikus és az esztétikus között. Ez a szép látása és az igazság tudása közötti kapcsolat. Hiszen Gadamer hozzáteszi, hogy „a szép fogalma nemcsak a jó fogalmával hozható kapcsolatba, hanem az igaz fogalmával is”.¹⁸ Bizonyosan ez a helyzet Platón kései dialógusaiban, és Gadamer hozzálát ahhoz, hogy kijelölje ezt a sajátos fogalmi konfigurációt, úgy ahogyan azt Platón a *Philebosz*-ban kimutatja a jó életről való beszélgetés kapcsán. Platónról megtanuljuk, hogy a jó élet nem egy matematikai modellnek való megfelelésben található, hanem „az élet jól kevert italának mértékarányosságában”.

Ez a gondolat a négy módról való beszélgetésből származik, amely szerint a harmadik módnak, a kevert módnak van elsőbbsége. Minden, ami létezik, a határoltnak és a határtalannak keveréke, és itt meg kell jegyeznünk, hogy a határolt már implikálja a mérték gondolatát. Ha az *aperion* meghatározatlanul helyezkedik el két ellentétes pólus között, a *peras* az lesz, amelyik definiálja a létezőt, de ez biztosan a mérték (*metrum*). A mérték a határ, valaminek a meg-

¹⁸ H.-G. Gadamer: *Wort und Bild*. 381.

határozottsága. A jó élet kérdése az, hogy képesek vagyunk-e meghatározni a helyes mértéket. Platón szerint a jó ereje a szép természetébe menekül. Ebben a kontextusban a szép nem egyszerűen az, aminek rendje, aránya és harmóniája van, de egyúttal önmegnyilatkozás, a rend és arányosság ragyogó megjelenése. A szép a mérték megjelenése.

De mit mondhatunk az igazságról? Az igazlétet szintén a kevert struktúrájából kell elgondolnunk, és főként a mérték-vétellel kapcsolatban. Ezt a gondolatot legtisztábban kifejtve Platón *Államférőfőjében* találhatjuk meg. A fiatal Szókratész és az idegen két mértéket különböztetnek meg. Az első mérték-jelentés a relatív összehasonlításra alapul: az ember egy mértékkel a dolgokhoz fordul, melyeket egy méret-adat/számmal megtanul uralni. Ez a mérték elegendő a teoretikus tanulmányok számára, a ráción alapszik, és a pithagoreus matematikában a helyes mérték. Van azonban egy másik jelentése is a mértéknek, az, ami a jóérzésben (*Wohlbefinden*) vagy szépérzésben fejeződik ki. Platón mindkettőt egyforma fontossággal mutatja be: a mértéket és a mértékhez való érzéket is. E kettő elválaszthatatlanul az élet praxisában van. Az újkorral egyre inkább az első értelemben vett mérték számít valódi tudásnak, és a tudományban uralkodóvá vált a kalkulatorikus gondolkodás. Csak ez jelent tudást, pedig Platónnál és Gadamer-nél a másik is legalább ennyire fontos: a mérték és harmónia iránti érzék. Ez a megfelelő mérték (a második jelentésben vett mérték) kapcsolatba hozható az arisztotelészi mérlegeléssel, mely két véglet között próbálja eltalálni a közepet. Így tehát a mérték iránti érzék összekapcsolható a phronézisszal, valamint az ítélőerővel. A művészetben megjelenő igazság kérdéseire vonatkozóan Gadamer azt szeretné sugallni, hogy az igazság kapcsolatban van a megfelelővel, a helyessel, a harmónikussal, mint amilyen a helyes hang a zenében, a helyes szó a költeményben. Ez a megfelelelés nem egy formális absztrakt mérés szerinti megfelelés, mint amilyen az első értelemben vett mérték/mérés volt, és amely nincs tekintettel a dologra magára, hanem inkább magának a műnek a sajátja.

Így a műalkotás számára szépség és igazság valóban egymáshoz tartozik. De a megfelelő mérték, a helyes fogalma nem csupán a művészet körére korlátozódik, hanem a filozófiai hermeneutika magját képezi. A hermeneutika feladata: megtalálni a helyes szót. Ez a keresés nem egy szabályok által vezérelt cselekvés, hanem – az arisztotelészi phronészisz fogalmát használva – a helyzet konkrét körülményeinek való megfelelés. És ha a helyes szó nem szabályokból következik, ez azért van, mert az emberi szó az egymással való létből ered. Mint ilyen, az emberi szó szükségből és akarásból származik, ahogyan egy költeményben vagy beszélgetésben minden szó egy szó akarásából fakad.

Befejezésül megjegyzem, hogy az egy és sok problematikájával kapcsolatosan Platón által felvázolt keretből nő ki a keresztény inkarnáció-értelmezés ágostoni tana is. Ezzel az új keresztény perspektívával Gadamer már az *Igazság és módszer*ben is foglalkozik, ahol az inkarnációs modellre részletesebben is kitér a „Nyelv és verbum” alfejezetben, de megtaláljuk például az *Europa und die Oikumene* című 1993-as tanulmányában is. Ez utóbbiban Gadamer a kultúrák, nyelvek sokféleségén Európa egységéről és sokféleségéről gondolkodva kérdez újra rá a nyelviség lényegére. Hangsúlyozza, hogy bár a nyelveknek egy áttekinthetetlen sokszínűségéről beszélhetünk, azért minden nyelvben lehetséges a gondolkodás. Az emberek bármilyen nyelven bármit mondhatnak, még akkor is, ha nem egyetlen szóban vagy mondatban, de az ember képes szavakat keresni és találni. Ebben az írásában is említést tesz Ágoston szentháromság-tanításáról, amely a kereszténység misztériumát szerette volna egy analógiával megvilágítani: hogyan képzelhető el a három és mégis egy? A kereszténységben az Atyából rejtélyesen jön elő a Fiú és a Szentlélek. Hasonlóan rejtélyes az, amikor valami szóhoz jut, előjön a szóban, és mi egy ilyen szó által megérthetjük egymást.¹⁹ Gadamer is hasonlóságot

¹⁹ Itt természetesen Gadamer újra felveti a belső szó problémáját. Milyen szó ez? Miért szó, amikor ez nem kimondott? Azt jelenti, hogy ezt már

lát az Isten, az Ige emberré/testté válása és a szó hallhatóvá válása közt. „Egyik esetben sem olyan levésről van szó, melynek során valamiből valami más lesz. Nincs szó sem arról, hogy az egyik különválna a másiktól, sem arról, hogy a belső szó kevesebbé válna azáltal, hogy kilép a külsőségekbe, sem pedig egyáltalán semmiféle mássá levésről úgy, hogy a belső szó elhasználnódna.”²⁰ Ezért az, ami előlép, nem is külső alak, nem pusztán jelenség, látszat, amelyet vissza kellene vezetni arra, ami mögötte van. A megjelenő az, ami ő lényegileg mindig is volt, lényegét pedig hasonlóképpen magával hozza a megjelenésbe.

Habár az értelem és a szó különböznek egymástól, másfelől oly módon tartoznak együvé, hogy egyikük sem gondolható el a másik nélkül. „A szóban és a dologban az értelem az, ami közös, az értelem az érthető dolog és az érthető szó léte, éppúgy, mint a szóhoz jutó megértés léte.”²¹

előzetesen birtokoljuk gondolkodásunkban, a mi gondolkodásunk úgy mond számunkra már eleve szavakba foglalt, és azután mi kimondjuk? Ha ez így volna, akkor nem lehetne az előadó tanár és hallgatói közt egy igazi együthaladás a gondolkodásban. Ebben az írásban nem vállalkozhatom a „belső szó” és az ágostoni problematika részletes bemutatására, csupán arra szerettem volna föl hívni a figyelmet, hogy az inkarnációtan egyik gyökere Platón filozófiájában található (az egy és sok problémájában, az idea és érzéki dolgok koinonéjában, a methexisben, parúziában). E lábjegyzetben csupán arra térek még ki, hogy Gadamer e kései tanulmányában (*Europa und die Oikumene*) a külső és belső logoszról szóló ágostoni tanítást Ágoston rétori és írói tevékenységével hozza összefüggésbe. Ágoston nem csupán a szabad beszéd egyik embere, ő egy nagy író is, akinek stílusa olykor elragadóan zenei. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy az olvasás akkoriban mindig magában foglalta az olvasott szöveg hangos előadását, bemutatását. Így az olvasó, beszélő és hallgató minden esetben aktív és ez egyben azt is jelenti, hogy együtt haladt a keresett szavakkal és a jelentett gondolatokkal. Amit mi előadásnak nevezünk, az olyan, mint az antik olvasás maga, egy kevert forma. Egy írásban rögzített szöveg, mely egy tanító vagy szónok által beszédbe ültetődik át. Így forr egybe a szabad beszéd közvetlensége a művészi stílus pontosságával.

²⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 293.

²¹ Így értelmezi Günter Figal „A megérthető lét – nyelv” gadameri tézist. – Ld. G. Figal: *A dolognak magának a tette*. 59.

Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában; a két gondolkodó Szent Ágostonhoz való viszonya

1. Bevezetés

Azt a megállapítást, hogy a kései Wittgenstein és Hans-Georg Gadamer elképzelései közel állnak egymáshoz, már maga Gadamer is megfogalmazta.¹

E tanulmány célja e két kiemelkedő filozófus nyelvfelfogásának felvázolása, összehasonlítása (a különbségek és főleg a hasonlóságok vizsgálata), valamint Ágostonhoz való viszonyulásuk elemzése.

Mindkét szerző estében a nyelv és a megértés problémája a középpontban áll. Mindkét filozófus küzd az ellen, hogy a nyelv maradéktalanul tárgygyá tehető, küzd a jelelméletek ellen, melyek arra a gondolatra építenek, hogy a nyelv csupán a gondolkodás eszköze, és a szavak pusztán a gondolatok megjelenítésére valók, mely gondolatok önmagukban létezhetnek. Erre a gondolatra építenek a jelelméletek.

Heideggerhez hasonlóan a kései Wittgenstein és Gadamer a nyelv logikai ideálját bírálják. Mindkettőjük pozitív válaszában pedig fontos szerepet tölt be a *játék* fogalma. A nyelvjáték (*Sprachspiel*) wittgensteini fogalma sok hasonlóságot mutat Gadamernek a művészet játéka, valamint a nyelv játéka (beszélgetés/*Gespräch*) felé való orientálódásával.²

Már a bevezetőben szót kell ejtenünk arról, hogy a nagyon hasonló nyelvfelfogások ellenére, Wittgenstein és

¹ Például *Fenomenológia és dialektika között* című írásában: „... elképzeléseim közel állnak a kései Wittgenstein játékfogalmához.” – H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika*. 6.

² „... kézenfekvő, hogy világtapasztalatunk nyelviségét a játék modellje alapján gondoljuk el.” – Uo.

Gadamer esetében mégis két eltérő, célt különböztethetünk meg. Wittgenstein a nyelvjátékok megvilágítása révén a filozófiai problémák tökéletes eltűnését szeretné elérni,³ ezért álproblémáknak mutatja be azokat, melyeknek okai a hamis átvitelek egyik nyelvjátékból a másikba. Ezeket a nyelvi üresjáratokat igyekszik kiküszöbölni Wittgenstein.

Gadamer viszont a problémákat a maguk nehézségében próbálja megvilágítani, a platóni dialektikát követve nem akarja a zavart kiiktatni. A titkokat nem banalizálni akarja, hanem igyekszik titok-jellegüket megvilágítani. Nézetében a nyelv talaja nem csupán a filozófiai értelmetlenség redukciójának területe, hanem maga is egy mindenkori értelem-egész, melyet újból és újból végig kell gondolnunk.⁴

E bevezető után Szent Ágostonnak a nyelvvel kapcsolatos gondolatait elevenítem fel és értelmezem röviden, hisz Ágoston mindkét általam tárgyalt filozófus számára kiindulópontot jelentett. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Gadamer más ágostoni szöveghez nyúl vissza, mint Wittgenstein, és különböző a viszonyulási módjuk is a választott ágostoni szövegrészekhez. Amíg Wittgenstein bírálja Ágostont eszközszerű nyelvfelfogása miatt (a *Vallomások* Első könyvének VIII. fejezetét idézve), addig Gadamer hermeneutikája számára az ágostoni-keresztény inkarnációtan (a *De Trinitate* c. mű) ösztönzést jelent.

2. Szent Ágoston nyelvfelfogása

Jelen dolgozatomban ki szeretném hangsúlyozni, hogy Ágoston különböző műveiben a nyelvnek más-más aspektusát próbálja megvilágítani, ezért a hatástörténet (legalább) két különböző értelmezését erősíti meg. Egyrészt a jelelmélet egyik atyjaként tartják számon.⁵ Ezt az oldalát bírálja a

³ Ld. L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. 133.§.

⁴ Ld. H.-G. Gadamer: *A fenomenológiai mozgalom* című tanulmányát.

⁵ Ld. pl. Ágoston: *A keresztény tanításról* című művét, melyben kifejti, hogy a szavak jelek.

kései Wittgenstein. Másrészt a hermeneutika egyik atyjaként ismeri az utókor,⁶ ez az oldala inspirálja Gadamert.

A jel, a nyelv és a jelentés problémája Ágoston egész tanításának egyik alappillére. A jel érzékelhető dolog Ágoston szerint. Bármilyen dolog lehet jel, ha úgy használjuk. A szavak viszont csak jelek: „mert senki sem ejt ki szavakat más célból, hanem csak azért, hogy valamit jelezzon velük”.⁷ Ágoston létrehozza az első jeltipológiát. Más-más szempontok szerint különbséget tesz: látható–hallható jelek, természetes–adott (mesterséges) jelek, egyetemes–konvencionális jelek, tulajdonképpen–átvitt jelek között. A jelek kitüntetett típusa a nyelv, mert a jeldefiníció csak szóban adható meg, és a jelek többi osztálya is szavakba foglalható (például a jósjelek, a táncmozdulatok stb.). De a szavakat semmiképp sem tudnánk (azokkal) a más jelekkel érzékeltetni. Kelemen János szerint Ágoston felismeri tehát, hogy „a verbális nyelv a többi jelnek metanyelve lehet”.⁸ Szintén Kelemen János hívja fel figyelmünket arra, hogy Ágoston a szó elemzésekor különbséget tesz: *verbum* (kiejtett, artikulált hangsor), *dicibile* (belső szó, amit a lélek fog föl), *dictio* (jelentéssel bíró szó) és *res* (vonatkozás, dolog, amire szavainkat vonatkoztatjuk) között. A *keresztény tanításról* című művében Ágoston kifejti, hogy minden jelre érvényes a konvencionalitás. A konvenciókra pedig intézmények épülnek. A hasonlóságok (jelek és dolgok, intézmények és természetes tárgyak között) mindig alárendelődnek az egyezményes kapcsolatnak. Nincs kitüntetett módja annak, ahogyan a dolgok hasonlítanak egymásra, egy dolog sokféleképpen lehet hasonló egy másikhoz, a dolgok közötti hasonlóságnak nagyon sok formája van.

Ágoston az első filozófus, aki a nyelv elsajátítására vonatkozó megfigyeléseit a nyelv lényegének megvilágítására használja. A *Vallomások* I/VIII. szakaszában a gyermek

⁶ Ld. pl. uo., melyben szó és dolog belső egysége kerül előtérbe.

⁷ Uo. 36.

⁸ Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*, 48.

Ágoston nyelvtanulására emlékezik.⁹ Ebből a szakaszból idéz Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* első paragrafusában, és bírálja a következőkben. A wittgensteini elemzést tanulmányom egy későbbi fejezetében részletezem. Itt meg kell jegyezni, hogy Ágoston a *Vallomásokban* valóban amellet látszik érvelni, hogy a gyermek a nyelvet a dolgok neveinek megtanulásával sajátítja el, s ebben a rámutatás (előzetes gesztusnyelv) van segítségére. A pusztán rámutatással való szójelentés megadását, magyarázását viszont már maga Ágoston is bírálja egy másik művében: *De Magistro*. Ebben az írásában a nyelvről egy bonyolultabb képet állít elénk, hisz megvilágítja a rámutatás paradoxonát. Ezzel megelőlegezi Wittgenstein kritikáját az osztenzív definíció fölött: „Ha valaki azt kérdezné tőlem, mi az, hogy *menni*, és én egy jel nélkül úgy próbálnám megtanítani arra, amit kér-

⁹ „1. Pólyás kiskoromból átjutottam a gyermekkorba. Vagy inkább ez érkezett el rám a csecsemőkor után, amely viszont nem ment sehova. Hova ment volna? S mégsem volt meg, hisz egyszer csak nem gögicselő csecsemő voltam már, hanem beszélni tudó gyermek. Itt már dereng bennem az emlékezet, de azt csak később értettem meg, hogyan tanultam beszélni. Nem felnőttek mesterkedték belém iskolás renddel szót szó után adogatva, mint később az írás tudományát, hanem a magam kis eszével, kegyes ajándékkal, Uram, magam tanultam meg.

Eleinte sírtam, kiabáltam, integettem, mutogattam, minden módon próbáltam megértetni magamat, hogy megtegyék, amit kívánok, de nem tudtam mindent megmondani, s nem is mindenki értett meg.

2. Megfigyeltem tehát, hogy amikor megneveztek előttem valamit, a név kapcsán az illető tárgyhoz fordultak. Ezt sokszor láttam, s megértettem, hogy a kimondott szó annak a tárgynak a neve, amelyet nekem mutattak. Világos volt ez mozdulataikból. Minden népnél egyforma ez a természetes beszédmód. Arckifejezéssel, szemintéssel, taglejtéssel és hangokkal érzést, vágyakozást, kérést, elutasítást, irtózást, szóval mindent meg lehet mondani. Így szedegettem össze sok-sok beszédéből a szavak igazi értelmét, s mivel immár gyakori hallomásból tudtam, hogy melyik mi dologra illik, szavakhoz fegyelmezett nyelvem ki tudta mondani akaratomat. Birtokomba került tehát az eszköz, amellyel környezetemben mindenki ki szokta gondolatait mondani; és amikor először léptem be igazán az emberi társadalom sokbajos közösségébe, szüleim tekintélye s az idősebbek keze alatt tettem az első lépéseket.” – Szent Ágoston: *Vallomásai*. I/VIII. 33–34.

dezett, hogy menni kezdek, hogyan védekezhetnék az ellen, hogy azt gondolja, éppen annyi a menés, mint amennyit megtettem. Ha ezt gondolja, tévedésben van, mert úgy fogja megítélni, hogy aki messzebb, vagy kevésbé messze megy, mint én, az nem is ment.”¹⁰

Csak rámutatással nem lehet azonosítani a rámutatás tárgyát (nem tudjuk, hogy pl. egy adott tárgy színére vagy formájára kell gondolnunk, vagy cselekvés esetén, a fent említett ágostoni nehézségbe ütközünk).

Ugyancsak a *De Magistro*ban fontos érveket találhatunk amellett, hogy a kötőszavak is nevek: egyrészt azért, mert a névmások főnevek és kötőszavak helyett is állnak, másrészt, mert minden szó név, hisz mindenik önmagára is referálhat, használható önmaga nevéként.¹¹

Van egy komoly kivétel, mely cáfolni látszik azt, hogy Ágoston teljesen elkötelezte volna magát a konvencionalitás tétel mellett, amely *A Szentháromságról* című művében található: „igaz szó az igaz tárgyról”.¹² E művében különbséget tesz külső és belső szó között, továbbgondolva a sztoikus hagyományt. Nyelv és gondolkodás viszonyát vizsgáló elemzése inspirálták Gadamert az *Igazság és módszer* című művének megírásakor. A gondolat az, amit belül a szívében mindenki kimond. A belső szót gondolkodással mondjuk ki. A gondolat a beszéd aktusa révén a mondás által létezik. A belső szó, a szív szava, hangtalan, nem része egyetlen nyelvnek sem, de azért ez sincs híján az érzéki elemnek, hisz belül beszéd és látás egy. A külső szó az érzékeknek szól, mindig valamilyen nyelven hangzik el. „Az ismert dolgokból kialakított gondolat az a szó, amelyet szívében kimondunk, s ez se nem görög, se nem latin, se nem más nyelvű szó, de amikor beszédben ki akarjuk fejezni ezt, mint ismert dolgot, a megfelelő jelet alkalmazzuk.”¹³ Ez az elmélet az isteni Ige teológiai fogalmával áll kapcsolatban,

¹⁰ Ágoston, Szent: *De Magistro*. 39. Idézi Kelemen János: *i.m.* 50.

¹¹ Ma ezt a használatot idézőjellel fejezzük ki.

¹² Ágoston, Szent: *A Szentháromságról*. 463.

¹³ Uo. 456.

egyben értelmezi is azt. „A mi szavunk is úgy válik hangzás-sá, mint ahogyan az Ige testté lett.”¹⁴ Az Isten egy szavát az emberek csak különféleképpen hallhatják meg, az Isten szava sok különféle nyelv szavain keresztül árad szét az emberek szívébe és szájába. A szó jelszerű meghatározása tehát itt (a belső beszédre) nem érvényes. A belső szó egyetemes, nyelvszerű, de nem az egyes nyelvekhez hasonló. A nyelvek különbsége csak fonetikai.

3. A kései Wittgenstein nyelvfelfogása

3.1. *Az ágostoni nyelvkép wittgensteini bírálata*

A *Filozófiai vizsgálódások* egy ágostoni idézettel kezdődik (*Vallomások* I/VIII-ból).¹⁵ Wittgenstein a szövegrészt először a *Nagy gépiratban* használta, a *Barna könyv* megírásától pedig érvelésének kiindulópontjaként tarthatjuk számon, melyet a *Filozófiai vizsgálódásokban* dolgoz ki. Fontos, hogy Wittgenstein Ágoston önéletrajzi írásából választott egy passzust, nem pedig nyelvről szóló reflexióiból. Megjegyzem, hogy Gadamer sem úgynevezett nyelvfilozófiai ágostoni műből inspirálódik, hanem *A Szentháromságról* című teológiai műből. Az ágostoni felfogást Wittgenstein nem mint kibontott nyelvelméletet bírálja, hanem mint egy előteoretikus paradigmát kezeli, mely kritikus figyelmet igényel, ugyanis több filozófiai elmélet alapjául szolgál.¹⁶ Az

¹⁴ Uo. 457.

¹⁵ A teljes szakaszt idéztük a fenti lábjegyzetben, tehát többet, mint amennyit Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban*.

¹⁶ Sokan szemére vetik Wittgensteinnek, hogy lényegében egy nem létező ellenfelet bírál, mert olyan aspektusok ellen fogalmaz meg gondolatokat, amelyek nem tulajdoníthatók Ágoston nyelvfelfogásának. Ezért sok kutató megkérdőjelezi a wittgensteini kritika jelentőségét, hatékonyságát. Farkas Katalin is emellett hoz fel érveket, kimutatván, hogy sem Ágoston, sem Frege, Russell vagy Carnap nem képviselik a Wittgenstein által bemutatott ágostoni nyelvképet. – Vö. Farkas Katalin: *A tárgyak megneve-*

ágostoni nyelvkép alapvető vonásai Wittgenstein szerint a következők:¹⁷

- a) Minden egyes szónak van *egy* jelentése.
- b) Az összes szó név, amely egy tárgyat képvisel.
- c) A szó jelentése a tárgy, amelyet képvisel.
- d) A szavak (nevek) és jelentésük (tárgy) közötti kapcsolat osztenzív definícióval teremthető meg, mely szellemi asszociáció révén jön létre a szó és tárgy között.

e) A mondatok megnevezések összekapcsolódásai.

Két következtetés vonható le:

a) A nyelv egyetlen funkciója a valóság ábrázolása, leképezése: a szavak referálnak (vonatkozással bírnak), a mondatok leírnak.¹⁸

b) A gyerek a szó és tárgyak közötti asszociációt csak gondolkodása által hozhatja létre, ami azt jelenti, hogy már egy privát nyelvet kell, hogy birtokoljon, mielőtt a nyilvános nyelvet megtanulja.¹⁹

Hans Johann Glock szerint a fent leírt ágostoni kép négy pontban foglalható össze:

- a) a szójelentés referenciális felfogása;
- b) a mondat leíró felfogása;
- c) az az elképzelés, hogy az osztenzív definíció a nyelv alapját képezi;
- d) a gondolkodás nyelve a mi nyilvános beszédünk alapját képezi.

Wittgenstein az ágostoni nyelvkép alapvonásait (a–e) először részletes kritikának veti alá. Sajátos stratégiája a

zése. Az ágostoni nyelvkép kritikája a Filozófiai vizsgálódásokban. Ezzel ellentétben az a vélemény, hogy bár a Wittgenstein által felvázolt ágostoni nyelvkép egy-egy vonását (részletét) valóban nem találhatjuk meg Ágostonnál, Fregénél, Russellnél stb., azért még teljességében megfelel a gondolkodók nyelvfelfogásának (ahogyan egy karikatúráról ráismerhetünk arra, akit ábrázol, mert éppen a lényeges tulajdonságokat nagyítja föl). Ezt a véleményt osztja Mekis Péter, és efelé hajlok magam is.

¹⁷ A következőkben H. J. Glock: *Wittgenstein lexikon* c. művét tartom szem előtt.

¹⁸ L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. 1–7. §.

¹⁹ Uo. 32. §.

Filozófia vizsgálódások 1–64. §-ban, hogy fiktív nyelvjátékokat használ azért, hogy megalapozza a megértés formáit. Ekként szemügyre veszi például az építők nyelvét,²⁰ az ágostoni képet pedig úgy kezeli, mint egy primitív elképzelést arról a módról, ahogyan a nyelv működik, vagy a mi nyelvünknel primitívebb nyelv elképzeléseként. Wittgenstein *ellenvetései* megfeleltethetőek a fentebbi a–e pontokban soroltaknak.

a) Úgynevezett szinkategorematikus kifejezéseket ad meg (névelők, mutatónévmás, kötőszavak), melyek csak egy kontextusban értelmesek.

b) Az ágostoni állítás, mely minden szó megnevező jellegét hangsúlyozza, csak a tulajdonnevek, mennyiségterminusok és osztálynevek esetében támasztható alá. Figyelman kívül hagyja az ígétet, mellékneveket, határozó-, kötő- és előszókat, mutató- és indulatszavakat.²¹

c) A főnévi kifejezések esetében is különbséget kell tennünk a jelentés és aközött, amit a szó képvisel. „Ha N. M. meghal, úgy azt mondjuk, hogy a név hordozója halt meg, s nem azt, hogy a név jelentése.”²²

d) Különbséget kell tennünk egy mondat (Platón Szókratész tanítványa volt és Arisztotelész tanítója) és egy pusztánévlista között (Szókratész, Platón, Arisztotelész). Csak egy mondat mond valamit, ezzel egy folyamatot jelentve a nyelvjátékban.²³

e) Az ágostoni kép ellentétben áll a nyelvjátékok sokféleségével. A leírás kiegészíthető kérdésekkel és parancsokkal, vicceseléssel, köszönéssel, üdvözlettel, átokkal, imával.²⁴ A leírás nem a legkisebb közös nevezője a különböző nyelvi cselekvéseknek.

Néhány értelmező úgy vélekedik, hogy az ágostoni kép minden filozófiai illúziót átható volta nem csupán Wittgen-

²⁰ Uo. 2, 6–8. §.

²¹ Uo. 27. §.

²² Uo. 40. §.

²³ Uo. 49. §, 22. §.

²⁴ Uo. 23. §.

stein nyelvfilozófiájának elsőrendű céltáblája, hanem pszichológiai és matematikai filozófiájának is. Sokan azt állítják, hogy az ágostoni kép nem plauzibilis volta lehetőséget biztosított Wittgensteinnek, hogy kritika tárgyává tegyen sok filozófiai pozíciót, melyek számára Ágoston forrást jelentett. Valójában a szó-jelentés referenciális koncepciója Platon óta kiemelkedő szerepet játszik a szemantikában. Ez nem csupán arra az abszurd feltevésre korlátozódik, hogy minden szó tulajdonnév, és jelentése materiális (anyagi tárgy), hanem magába rejti a csupasz jelentéseknek az elképzelését. Erre támaszkodik a skolasztika „unum nomen, unum nominatum” tétele.

Wittgenstein azzal vádolja a nominalizmust, hogy felváltja az ágostoni képet, mert elfogadja a megnevezési kritériumot. Az ágostoni kép megengedi ugyan a kifejezés-típusok különbözőségét, de a típusok közötti különbségek egyszerűen a megnevezett tárgyak típusának különbözőségére mennek vissza.²⁵ Hasonló módon, a kijelentések különböző alkalmazási módjai a különböző típusú tényeken alapulnak, melyeket ezek a kijelentések leírnak.²⁶

A vonatkozás-koncepció (referencia-koncepció) e kiszélesített változata húzódik meg a pszichológiai (A) és a platonikus (B) referenciális jelentés-elméletek mögött, melyek a jelentést, mint nem-materiális entitást posztulálják. Wittgenstein ezeket is bírálja.²⁷

A) A pszichológiai felfogás Arisztotelészre vezethető vissza, és hatást gyakorol a modern nyelvelméletre is. Pl. Saussure-re, aki különbséget tesz *signifiant* és *signifié* között. Az angol empirizmusban Locke-tól jelen van az az állítás,

²⁵ Minden szó vagy valamit nevez meg, vagy nincs, amit megneveznie. De a megnevezési kritérium a döntő.

²⁶ L. Wittgenstein: *i.m.* 24.§.

²⁷ Wittgenstein az osztenzió mindkét változata ellen küzd: nem csupán a fizikai (külső), hanem a belső osztenzió ellen is. Ez utóbbira építik a nyelv egész építményét a privát nyelv hívei. Wittgenstein szerint viszont a privát nyelv esetében nem beszélhetünk szabály(ok)ról, sem tudásról, mert nincs publikus kritérium, amihez a szóhasználatnak igazodnia kellene.

hogy minden szónak van jelentése, s ez a képzet a szellemben található. Russell jelentéselmélete is variáció a pszichológiai témára. A „Franciaország jelenlegi királya” kifejezést Russell hiányos szimbólumként elemzi, mert képzetünkben nem jelöl egy tárgyat sem. Egyúttal Russell elismeri, hogy a teljesen elemzett mondatok a „logikai tulajdonnevek” összekapcsolódásai. Russell egész filozófiai pályafutásán át fenntartja, hogy a szavak jelentéssel bírnak az osztrénzív asszociáció következtében (privát tartalmú szubjektív tapasztalatokkal). Russell különbséget tesz komplex tárgyak és egyszerű tárgyak között, az előbbiek összekapcsolódásai az utóbbiaknak. Wittgenstein kritikája a *Filozófiai vizsgálódások*ban az egyszerű–összetett problematikával kapcsolatosan kimondja, hogy valamely dolog egyszerűsége/összetettsége nyelvjátékfüggő, nem abszolút-logikai kritérium alapján döntünk valamelyik mellett a mindennapi nyelvhasználatban. Különböző nyelvjátékokban ugyanarról a dolgról (pl. a seprűről) mondhatjuk egyszer azt, hogy összetett (nyélből és cirokból), máskor, hogy egyszerű.

Bár Russell elméletének felszíne nem feleltethető meg az ágostoni képnek, mégis logikai analízisének utolsó elemei összhangban vannak vele.

B) A platóni elképzelés, hogy a jelentések nem privát képzetek, hanem absztrakt entitások (téren és időn túliak) Bolzanora, Meinongra és Frege is hat. Frege három szempontból távolodik el az ágostoni felfogástól:

1) Éles különbséget tesz a tulajdonnevek (Hajnalcsillag) és a fogalomszavak (bolygó) közt.

2) A kontextualitás elvével kiegészíti a kompozicionális felfogást: egy szó csak a mondat összefüggésében jelent valamit. Ezzel maga mögött hagyja a szemantikai atomizmust, mely szerint minden egyes szónak van egy jelentése, és egy mondat csak akkor tud értelemteljes lenni, ha minden egyes szót egy materiális vagy szellemi entitással asszociálunk.

3) Végül Frege különbséget tesz egy kifejezés *Sinn*-je és *Bedeutung*-ja között.²⁸ Ez a kétrétegű jelentésmodell kitér a referencia-probléma csapdájára elől.

Mindezek ellenére Wittgenstein szerint Frege hű marad az ágostoni képhez.²⁹ Frege *Sinn*-je önmagában absztrakt entitás, mely egy platonikus harmadik világban lakik. Ebből a szempontból csupán szaporítja az entitások mennyiségét, de nem oldja meg az ágostoni problémát. Végül, habár Frege különbséget tesz fogalomszó és tulajdonnév között, mégis mindkettőt névnek tekinti (a matematikai és a logikai szimbólumokat is).

A *Tractatus* Wittgensteinje még inkább eltávolodik az ágostoni paradigmától. Elveti azt az elképzelést, hogy a logikai konstansok, kvantorok és mondatösszekötők entitások nevei volnának, s azt a felfogást is, hogy a logika mondatai leírják a valóság egy módját. Ezen kívül a mondatok nem csupán általában a nevekből állnak, inkább kijelentésjeleknek tekinthetők, melyeket a világhoz való projektív viszonyunkban használunk. Ez nem jelenti azt, hogy megneveznek. Wittgensteinnél csupán a mondatnak van *Sinn*-je és csak a névnek *Bedeutung*-ja. Ugyanakkor, mégis a *Tractatus* fenntartja, hogy az elemzett mondatok minden végső alkotórésze név. Az elemi mondatok, amelyekből a komplex mondatok épülnek ki, a nevek láncolatai.³⁰ A *Tractatus* próbára teszi az e) pont alatti állítást, és azért, hogy kikerülje a csapdát, a mondatok tények lesznek: van egy struktúrájuk (logikai formájuk), mely az általuk tartalmazott nevek *Bedeutung*-jával együtt meghatározza a *Sinn*-jüket. A *Tractatus*-ban megmarad a c) állítás: a név a tárgyat jelenti,³¹ végül ebből nő ki a képelmélet: az értelmes kijelentések olyanok, hogy dologtényállást vagy dologhelyzetet írnak le.

²⁸ Vö. G. Frege: Jelentés és jelöllet. In *Logikai vizsgálódások*.

²⁹ L. Wittgenstein: *i. m.* 40.§.

³⁰ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. 3. 201, 4. 22.

³¹ Uo. 3. 203.

A kései Wittgenstein alternatívája: a szó jelentése többnyire használatában áll. Egyes kifejezések esetében úgy magyarázunk, hogy rámutatunk a szó hordozójára.³²

3.2. Wittgenstein nyelvjáték-fogalma

1930-tól Wittgenstein axiomatikus rendszerét kiegészíti a *nyelvjáték*-koncepció. Ez az analógia a formalistáktól származik, ők az aritmetikát mint játékot kezelik, melyet a matematikai szimbólumokkal kell játszani.³³ A játékanalógia a kalkulus(analógiá)t fokozatosan cseréli fel, a logikai tér helyét a nyelvjátékok mozgástere veszi át. Wittgenstein a nyelvjáték fogalom segítségével ráirányítja a figyelmet a beszéd és játék közötti hasonlóságra, pontosan úgy, ahogy a kalkulusanalógia megvilágítja a nyelvnek és a formális rendszernek a hasonlóságát. A kiindulópont mindkét analógia esetében az, hogy a nyelv szabályok által vezérelt tevékenység:

1) Mint egy játéknak, a nyelvnek is konstitutív szabályai vannak, ezek a nyelvtani szabályok.³⁴ Ezek azt határozzák meg, hogy mi helyes és értelmes (ezzel definiálják a játékot, a nyelvet).

2) Egy szó jelentése (nem nyelven kívüli tárgy, reláció vagy fogalom, amelyet a szó képvisel, hanem) a funkciója által meghatározott. A jelentés egy adott nyelvi szituációban meghatározott funkció. Tehát a szabályoktól függ. Mi úgy tanuljuk a szavakat, hogy megtanuljuk, mire alkalmazhatjuk éppúgy, ahogy a sakkjáték esetében a sakkfigurákat nem

³² L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. 43.§.

³³ Wittgenstein rámutat arra, hogy az aritmetika éppoly kevésbé a tinta jelétől „cselekszik”, mint a sakkjáték a ffiguráktól. És azt sem mondhatjuk, hogy a számjegyek vagy sakkfigurák valamiért állnak, valamit képviselnek.

³⁴ Wittgenstein számára a nyelv fenomenológiai vizsgálata a nyelvtan vizsgálatát jelenti.

tárgyakkal kötjük össze, hanem megtanuljuk, hogyan mozgathatnak.³⁵

3) Egy mondat egy folyamat vagy mozdulat a nyelv játékában, az értelme (*Sinn*) a kibontakozó nyelvi tevékenységben betöltött funkciója.³⁶ A mindenkori szituációtól függ, hogy melyik folyamat lehetséges. Minden szituációban meghatározott válaszok értelmesek, mialatt mások kizáródnak.

Wittgenstein kedvenc példái a sakk mellett a körjátékok és a tánc (is). Gadamer jegyzi meg az *Igazság és módszer*-ben, a játék-fogalmat elemző fejezetben, hogy a „Spiel” eredeti jelentése a tánc, az állandóan ismétlődő ide-oda mozgás.³⁷ Wittgenstein a nyelvjátékokhoz fordulással a figyelmet a szimbolizmusról az emberi praxisra irányítja. A wittgensteini nyelvjáték-fogalom definiálhatatlan, ő maga sem határozza meg sehol végérvényesen, csupán példákkal világítja meg, hiszen a nyelvjáték ’lényegének’ definiálása a wittgensteini *családi hasonlóság* elvnek mondana ellen. Nem lehet megadni pontos definíciót, közös lényegyet, de nem is szükséges a használathoz. A nyelvjáték kifejezést négy különböző funkcióban használja, Glock szerint: a tanulás gyakorlata, a fiktív nyelvjátékok, a nyelvi cselekvések, s végül a nyelv mint játék mind e fogalom körébe esnek.

Érdekes szerepet töltenek be a fiktív nyelvjátékok, e hipotetikus, primitív módon kifundált nyelvi tevékenységek, melyeket Wittgenstein összehasonlító tárgyként használ fel. A tiszta és egyszerű nyelvjátékok kell, hogy fényt derítsenek a mi bonyolult nyelvjátékunkra, valószínű az erős kontraszt által. E fiktív nyelvjátékok használatát legalább kétféleképpen értelmezhetjük:

1) A mi bonyolult beszédünk primitív nyelvjátékokból épül fel. Ez a feltevés uralja a *Barna* könyvet. De a *Filozófiai vizsgálódások*ban háttérbe kerül.

³⁵ „Ha valamilyen nyelven gondolkodom úgy, a nyelvi kifejezések mellett nem lebegnek még jelentések is előttem, hanem a nyelv maga a gondolkodás hordozója.” – L. Wittgenstein: *i.m.* 329.§.

³⁶ Uo. 23.§.

³⁷ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 89.

2) A fiktív nyelvjáték része egy argumentumnak, mely *reductio ad absurdum* módján használtatik. Az ágostoni nyelv-képnek kell, hogy megfeleljenek ezek a kis példák.³⁸

A nyelvtanulás gyakorlásával kapcsolatosan a nyelvjáték úgy jelenik meg, mint egy értelem-rendszer, amellyel a gyerekek saját anyanyelvét tanulja. A mondatoknak nincs leíró funkciójuk, a szavak nem leírják a fájdalmat, a traumát stb. hanem helyettesítik ezt, egybefonódnak vele. Ez a wittgensteini nézet rokon Gadamer felfogásával, aki szintén küzd a jelelméletek ellen. Gadamer szerint az udvarias gesztusok: szavak; nem jelei az udvariasságnak, hanem magát az udvariasságot jelentik.

A mi nyelvi tevékenységeink összefonódnak, és egyben beleágyazódnak a nem nyelvi tevékenységeinkbe. Nyelvjátékunk az életformánkba ágyazódott. Ezen praxissal való összekapcsolódás miatt csak az élet folyamában van jelentésük a szavaknak. (Az olyan játékok, mint a Scrabble Wittgenstein számára nem számítanak nyelvjátéknak, a szavaknak először mondatösszefüggésben van jelentésük.) Glock hívja fel figyelmünket arra, hogy Wittgenstein a nyelvjáték fogalmát sohasem azonosította az életformával, csupán annak részeként vizsgálja. Mégis Wittgenstein kiterjeszti fogalmát különböző területekre: a tudományok, a vallás stb. nyelvjátékaról is beszél. A *Filozófiai vizsgálódások* 7. §.-ában ezt írja a nyelvjátékról: „Az egész is – a nyelvet és azokat a tevékenységeket, amelyekkel a nyelv összefonódik – nyelvjátéknak fogom nevezni.”

A játék-modellt később más filozófusok is felhasználják. Dummett egy mondat verifikációját hasonlítja össze egy sakkjátszma nyeresével, Hintikka a bűjőcskajátékot használja a kvantorszemantika megfogalmazásához. Gadamer játék-fogalma szintén a Wittgensteinével rokonítható.

³⁸ L. Wittgenstein: *i.m.* 2.§.

3.3. A szabály wittgensteini koncepciója

A nyelvjáték szabálykövetés. A szabály a kései Wittgensteinnél nem absztrakt formulát/tételt jelent, mely szembeállítható volna a tőle független egyes empirikus esetekkel. A szabályok az egyedi esetekben jelennek meg, szabály és alkalmazás összefonódik. Tehát itt már nem a logika minden uraló törvényeiről van szó, melyek a korai Wittgensteinnél kijelölték az összes lehetséges szabály lehetőségterét. A kései Wittgensteinnél a logika már nem őrködhet a nyelvi mozgások felett, már nem képes a kimondhatóság határait megadni. A szabálykövetésnek a családi hasonlóság-fogalmán alapuló modellje az individuum, empíria, tapasztalat – szabály, fogalom dichotómiát szünteti meg. Ezért érezzük Wittgenstein szabály-fogalmát oly közelinek Gadamer alkalmazásfogalmához, melyet később fogunk elemezni.

A *hozzáértés* (*appreciation*) fogalma³⁹ szintén kapcsolódik a kései Wittgenstein szabály fogalmához. A hozzáértés jártasság a kultúra bizonyos területén, és értő megítélést jelent (zenemű, öltöny stb. megítélését). Mekis Péter így ír az *appreciation*-ról: „A jártasság ugyanis többet jelent az adott terület (...) szabályainak pontos ismereténél és mechanikus alkalmazásánál. A szakértelem, a műértés feltételezi a szabályok folyamatos – tudatos vagy öntudatlan – újraértelmezését, az értelmezés elválaszthatatlan a szabálykövetés gyakorlatától. Az értő ítélet kölcsönhatásban áll a szabállyal, amelyet alkalmaz.”⁴⁰

A szabály wittgensteini koncepciója közel áll Gadamer alkalmazás-felfogásához. Gadamer is összekapcsolja főművében az alkalmazást az értelmezéssel és a megértéssel; mindkét filozófus nézetében a konkrét alkalmazások érintik, alakítják a szabályt, nem másodlagosak.

³⁹ Ld. L. Wittgenstein: *Előadások az esztétikáról*. 16–20.

⁴⁰ Mekis Péter: *Utószó*. 77.

A családi hasonlóság elve kimondja, hogy egy-egy fogalom használata esetében sem beszélhetünk egyszerű logikai szubszumációról, nem különíthetünk el egy platonikus lényegyet, mely a fogalom jelentése volna (függetlenül a használatától), melyből részesedne, vagy amely alá sorolhatnánk a fogalom összes használatát. Wittgenstein szerint a fogalom különböző használatai úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy család tagjai: a közelebbi rokonok külön-külön hasonlítanak egymásra, de ez „a hasonlósági reláció nem tranzitív”.⁴¹ Nincs tehát egyetlen, a teljes családra érvényes *differentia specifica*, melynek elméleti ismeretében be tudnánk sorolni a rokonokat egy családba, logikai szubszumációt végezve. A teljes család megismerését csak mintegy belülről tudnánk elvégezni, köztük élve, megismerve fizikai vonásait, temperamentumukat közelebbről, szokásaikat is, egész gyakorlati életvitelüket, életformájukat. Ugyanígy nyelvhasználatunk, fogalmaink és a szabályok követése a gyakorlati életvitelhez kötődnek, életformába ágyazódnak bele.

4. Gadamer nyelvfelfogása

4.1. A játék fogalma Gadamernél

Gadamer a játék fenomenológiai leírását az *Igazság és módszer* Első részének II. fejezetében végzi el. A játék fogalma Gadamernél esztétikai gyökerű, a játék a műalkotás létmódjaként kerül előtérbe. Gadamer viszont meghaladja azt a dichotómiát, azt az ontológiai ellentétet, amely a kanti, schilleri esztétikában jelen van: a valóság (igazi lét) versus művészet, játék (esztétikai lét) dichotómiát. Ez utóbbi dimenzió a valótlanság, utánzás, látszat, álom, játék dimenziója, amelyből az esztétika szubjektívizálásával kiszorult az igazság és a megismerés. Gadamer destruálja, fellazítja, visszanyeri a játék

⁴¹ Vö. uo.

fogalmát. Számára a játék mint valóság, mint komoly dolog jelenik meg, a valóság pedig játékszerű.⁴² Ez a főgondolata rokonítható Wittgenstein játékelképzelésével.

Gadamer rámutat arra, hogy a játékos–játék viszony nem nem írható le a szubjektum–objektum ismeretelméleti sémával, mert a játékostól teljesen eltávolítható, elszigetelhető, vele szembeállítható puszta tárgy. A játékos nem egy olyan szubjektum, mely távolról uralhatja, objektíven vizsgálja a tárgyat miközben változatlanul azonos marad önmagával. Inkább arról van szó, hogy a játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben.⁴³ A játékos belevonódik, feloldódik a játékban, részesedik belőle, s ez által *megváltozik*. Gadamer célja megszabadítani a fogalmat szubjektív jellegétől, hiszen a játék a játékos révén csupán megmutatkozik. A játék lejátszódás, a mozgás végrehajtása mint olyan. A játék szubjektuma a játék. A játékos a játékot maga fölött álló valósággént tapasztalja. Így tapasztaljuk, Gadamer szerint, a művészetet, a történelmet, a tradíciót és a nyelvet is. A nyelv esemény, történés, amelybe eleve benne állunk, soha nem léphetünk teljesen ki belőle/fölőle, nem tehetjük puszta tárggyá, nem uralhatjuk, ahogyan a *linguistic turn* képzelte el. Ez a gondolat közös Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában.

A gadameri hermeneutika perspektívájában a játék lényegéhez tartozik az ide-oda mozgás (ahogy már Wittgenstein-elemzésünkben utaltunk rá, a *Spiel*/játék eredeti jelene *tánc*, mely ismétlődve újul meg). Ezért tekinthetjük a beszélgetést a nyelv játékanak. A beszélgetés a szavak, gondolatok ide-oda mozgása. A beszélgetésnek kérdés-válasz struktúrája van, dialogikus. Gadamer megfigyelése szerint

⁴² „... a valóság maga is olyan, mint valami színjáték. (...) A játék léte mindig valóra válás, tiszta teljesülés, energia, melynek telosza önmagában van”. – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 95. „Amennyiben a játék képződmény, úgyszólván önmagában találta meg saját mértékét, s nem méri magát semmihez, ami rajta kívül van. (...) egy magasabb igazság szól hozzánk belőle.” – Uo. 94.

⁴³ Uo. 90.

ahhoz, hogy játszani tudjunk, ott kell lenni még valaki vagy valami másnak (személy, tárgy vagy feladat, amit magunknak tűzünk ki). Ez a más szabadon mozoghat egy bizonyos kereten belül.

Egy játék lényegét, Gadamer szerint, azok a szabályok alkotják, melyek előírják a játéktér kitöltését, tehát belülről határolják. Az *Igazság és módszer* 93. oldalán Gadamer a játék zártságáról beszél, melyhez a néző felé való nyitottság is hozzátartozik (ez a játéktér egyik oldala). A játék létmódja az önmegmutatás, ez pedig Gadamer nézetében a természet univerzális létaspektusa.⁴⁴

Az *Igazság és módszer* második kiadásának előszavában Gadamer összekapcsolja a játék és a nyelv általa végzett fenomenológiai elemzését: „A játék vagy a nyelv általam végzett elemzését tisztán fenomenológiai jellegűnek szántam. A játék nem oldódik fel a játékos tudatában, s ezért is több mint szubjektív viselkedés. A nyelv nem oldódik fel a beszélő tudatában, s ezért is több mint szubjektív viselkedés.”⁴⁵ A játék és a nyelv szubjektumot meghaladó közösségi jellege a kései Wittgensteinnél is kihangsúlyozódott, ám –amint Neumer Katalin figyelmeztet –⁴⁶ nem az individuum eltűnéséről van szó, hanem a szubjektum problémájának a megelőző filozófiai tradíciókhoz képesti új megfogalmazásáról. A *szabályok* szerepe válik hangsúlyossá, de amint az előző fejezetben kifejtettük, a szabály nem helyezhető szembe (az általam elemzett két filozófus nézetében) az individuummal, hanem a kettő szorosan összefügg.

4.2. A keresztény-ágostoni inkarnációtan méltatása Gadamer hermeneutikájában

A nyelvfelejtés történetében – mely Platónnal kezdődik – egyetlen kivétel, Gadamer szerint, a keresztény ágostoni

⁴⁴ Uo. 92.

⁴⁵ Uo. 16.

⁴⁶ Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. 103.

inkarnációtan, mely nem eszközszerűen gondolja el a nyelvet. Az *Igazság és módszer* Harmadik részében kerül sor a keresztény inkarnációtan méltatására. Wittgensteinhez hasonlóan, Gadamer sem nyelvfilozófiai írását idézi Ágostonnak, hanem a *Nyelv és verbum* fejezetben Ágoston *De Trinitate* XV. könyvét értelmezi, valamint gyakran idézi Aquinói Tamást.

A keresztény inkarnációtan távol áll attól a görög elgondolástól, mely szerint a lélek egy tőle idegen testbe „száll alá”. A görög inkarnáció-gondolattal függ össze a platóni eszközszerű nyelvfelfogás, mely szerint az anyagi jel esetleges, és csupán visszautal egy szellemi gondolatra, mely tőle független marad, és ezért legjobb anyagszerű jel nélkül elgondolni. Ágoston másként gondolja el szellem és anyag viszonyát. Számára az inkarnáció nem Isten hanyatlását jelenti, hanem kiteljesülését. Ágoston az inkarnáció tanát a nyelv modelljével próbálja megvilágítani, Gadamer pedig a fordított utat (is) próbálja bejárni. Valójában mindkettő (az inkarnáció és a nyelv) is titok, és nehéz egyiket a másikkal megvilágítani. Gadamer szerint mégis meg kell próbálnunk a nyelv felől közeledve, hiszen számunkra a nyelv csodája mégis közelebbi, mert naponta megéljük. A nyelviség eseményyszerűsége és anyagiséga először a kereszténységben válik elgondolhatóvá. Ágostonnak mégis görög fogalmakat kell használnia a nem görög gondolat kifejezéséhez: a külső és belső logosz fogalmát (*logosz prophorikos*, illetve *endiatheosz*). A sztoikus nyelvfilozófia szerint⁴⁷ a belső logosz az emberi faj megkülönböztető jegye, nálunk ugyanis, ellentétben az állatokkal – a külső nyelvet a gondolkodás (belső logosz) előzi meg. A sztoikusok szerint a külső logosz csupán másodlagos. Ágoston a *De Trinitate*-ben újraértelmezi a logosz prophorikoszt, a logosz materialitását bevonja (ha nem is teljesen) a gondolkodásba. Ezen ágostoni gondolatokat elemezve Gadamer néhány fontos következtetést von le:

⁴⁷ Sextus Empiricus: *Adv. Math.* VIII. 275.

a) Nem különíthetjük el a gondolkodás tiszta aktusát a nyelvbeli megtestesülésétől. A nyelv és a gondolkodás egyik a másikat vezérli. A szó külsővé válása nem másodlagos a megismerés folyamatában, hanem egybeolvad vele: „A szó nemcsak azután képeztetik, hogy a megismerés befejeződött (...), hanem a szó magának a megismerésnek a végrehajtása.”⁴⁸ A belső gondolkodás nem teljesen nyelven kívüli, nyelv előtti, tiszta noetikus tér, hanem maga is olyan, mint egy beszélgetés, nyelv-keresés, azaz nyelv. Ágoston nyomán Gadamer is megjegyzi, hogy a gondolkodás és a nyelv emberi viszonya a Szentháromság isteni viszonyának felel meg.

b) A megtestesülés folyamatos és történés jellegű.

c) A nyelv anyagiséga nem jelenti azt, hogy az egész gondolkodás tényszerű kijelentések szintjére redukálható. A külső és belső szó feszültségteli különbsége megmarad. A külső szó sohasem meríti ki teljesen a belső jelentését, csak indikálja azt. A belső szó, „a végiggondolt tényállás”, Jean Grondin szerint határfogalom.⁴⁹ A nyelv elmarad mindig a mögött, ami mondható. De minden gondolkodás részese-dik a nyelv képiségéből, tömörségéből. A megértetés a ki-mondott szavak mögötti belső szóra irányul, ám az értel-mezés nyelvi jellegű, és a mi végességünk miatt tökéletlen.

d) A szellem belső szava nem reflexív aktus révén kép-ződik.

Az isteni és emberi ige közötti *különbségek* is fontosak. A megtestesült isteni ige tökéletes, megfelel az isteni lényeg-nek (egylényegűség). Ugyanezt viszont nem mondhatjuk el a mi nyelvi tapasztalatunkról. Grondint idézve így foglalhat-juk össze elemzésünket: „A hermeneutika számára az ágos-toni nyelvfelfogás kapcsán két szempont körvonalazódik, amelyek ugyan ellentéteseknek látszanak, de nem lehet egymástól függetlenül elgondolni: először is a gondolkodás és nyelvi megtestesülésének egylényegűsége (...). Másod-szor, a belső és a külső logosz közötti diszkrepancia ugyan-

⁴⁸ H.-G. Gadamer: *i.m.* 296.

⁴⁹ J. Grondin: Jean: *Útban a retorika felé*. 62.

csak sok tanulságot hordoz.”⁵⁰ Tehát minden gondolkodás szükségszerűen nyelvi, de a belső szó nem mondható ki teljesen. Gadamer azzal, hogy Ágoston felé fordul, lényegében a nyelv univerzalitását összekapcsolja a nyelv retoricitásával, újragondolja a retorika fogalmát, és előnyben részesíti a logikával szemben. A nyelvben sokkal inkább az eleven metaforika uralkodik, semmint a fogalmak fölé- és alárendelésének logikai ideálja.⁵¹

A logikai szubszumáció elve ellen küzd a kései Wittgenstein is. A nyelvhasználat során Wittgenstein szerint sem a fogalmak logikai fölé és alárendelése történik, hanem az egyes szituációkban újraértelmeződik a fogalom maga; a kontextualitás gazdagítja a fogalmakat (tehát nem pusztán alárendelésről van szó, hanem alkalmazásról, értelmezésről).⁵² Gadamer szerint a gondolkodás nem szubszumálás, hanem szó-keresés. A metaforák és képek (tehát a nyelv) utat nyitnak a gondolkodásnak, nem csupán utólagosan rendelődnek hozzá.

4.3. Nyelv és fogalomalkotás

Habár Wittgenstein és Gadamer ellentétes módon viszonyul Ágostonhoz, mindketten az instrumentalista jelelméletek, valamint a logikai szubszumáció elve ellen küzdenek. Ide kapcsolható Wittgenstein *appreciation* (hozzáértés), valamint Gadamer *applikáció* fogalma. Gadamer az *Igazság és módszer* 282. oldalán ezt írja:

„... az instrumentalista jelelméletek, melyek a szót és a fogalmat készen álló vagy elkészítendő szerszámnak tekintik, elhibázzák a hermeneutikai jelenséget. Ez utóbbiban ál-

⁵⁰ Uo. 68.

⁵¹ H.-G. Gadamer: *i.m.* 301.

⁵² A fogalomalkotással kapcsolatos gadameri és wittgensteini nézetekre a későbbiekben még visszatérünk, illetve emlékeztetni szeretnénk arra, hogy Wittgenstein nyelvjáték-fogalmának elemzésekor már erről is szoltunk.

landó fogalomalkotás megy végbe. A megszokott szavak használata nem a szubszumáció logikai aktusából ered (...). Ellenkezőleg: a megértés mindig tartalmazza az applikáció mozzanatát, s így a fogalomalkotás állandó továbbfejlesztését végzi.”⁵³

A megértést mindig belsőleg szövi át a fogalmiság, s Gadamer elutasít minden olyan elméletet, amely nem akarja észrevenni a szó és a dolog belső egységét.

Gadamer hermeneutikai perspektívából arra kérdez rá, hogy hogyan érvényesül a gondolkodás és a beszéd egysége (a közlésmódok sokfélesége ellenére) úgy, hogy elvileg minden hagyomány érthető. „Hogyan képes minden nyelv arra, hogy mindazt mondja, amit akar?”⁵⁴ A nyelvek sokféleségének kérdése, mellyel a nyelvtudomány foglalkozik, csak ezek után tehető fel, tehát nem a különbségekre vonatkozó kérdés a legfontosabb.

A szó Gadamer szerint nem csupán jel, hanem valamilyen rejtélyes módon hozzátartozik a ’leképezett’ létehez. „A nyelvi szó nem jel, melyért nyúlunk, de nem is olyan jel, amelyet előállítunk, vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk és a jelentés idealitásával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létezőt tegyünk láthatóvá. Ez az elgondolás mindkét oldalon hamis.”⁵⁵

A jelentés idealitása magában a szóban található. A szó mindig már eleve jelentés. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szó a létező minden tapasztalatát megelőzné, hiszen magához a tapasztalathoz tartozik, hogy keresi és megtalálja a

⁵³ Az applikációval kapcsolatos nézeteit Gadamer részletesen kifejti az *Igazság és módszer* egyik alfejezetében: *Az alkalmazás hermeneutikai problémája*. Itt a megértés, értelmezés, alkalmazás egysége mellett érvel, mely egység mindig az önmegértésben valósul meg. Az applikáció tehát nem valami előzőleg ismert, megértett absztrakt tétel utólagos használata, átvitele, alkalmazása egy konkrét esetre. Szabály és alkalmazásai kölcsönösen feltételezik egymást, egymásba fonódnak. (Ld. az arisztotelészi *phronészisz*, gyakorlati okosság fogalmat). – 218–240.

⁵⁴ H.-G. Gadamer: *i.m.* 282.

⁵⁵ Uo. 291.

szavakat. A szó mégis magához a dologhoz tartozik annyiban, hogy nem jelként rendeljük hozzá utólag.

Gadamer is, akárcsak a kései Wittgenstein logikaellenes, azaz nem ért egyet azzal, hogy a nyelv alárendelt a logikának, vagyis lényegsémákat képez le, a lényegeket rendjét követi. Gadamer a nyelv történetiség-jellegét hangsúlyozza, a természetes fogalomalkotás folyamatosságát, és azt, hogy a szóalkotás akcideneciák és relációk alapján történik (nem szubsztanciák leképezése), valamint azt, hogy a fogalomalkotás végtelen. Gadamer a nyelv logikának való alárendeltségével szemben a *nyelv mint közép* tételét állítja, mellyel az ember szellemi végességét új módon békíti össze az isteni végtelenséggel. Wittgensteinhez hasonlóan Gadamer is azt állítja, hogy a természetes beszédben minden kimondott részesedik a körülmények különösségéből (is), tehát az általános fogalmat gazdagítja a mindenkor dologszemlélet. A beszélés előfeltételezi ugyan az általános jelentéssel bíró, előre adott szavak használatát, a nyelv jelentés-élete mégis a fogalomalkotás állandó folyamata révén fejleszti tovább önmagát.⁵⁶ Az *Igazság és módszer* „Nyelv és fogalomalkotás” című részében kifejtett gadameri nézet sok mindenben megegyezik Wittgenstein ’családi hasonlóság’ elvével: „A nem általánossága és az osztály szó fogalomalkotás egészen távol áll a nyelvi tudattól (...). Ha valaki egy kifejezést átvisz egy másik valamire, akkor valami közösre tekint ugyan, de ennek a közös valaminek egyáltalán nem kell nembeli általánosságnak lennie. Az illető inkább a maga bővülő tapasztalatát követi, mely hasonlóságokat vesz észre.”⁵⁷

A nyelvi tudat zsenialitása az, hogy ki tudja fejezni az ilyen hasonlóságokat. Ennek köszönhető a szavak metaforikus használata, mely Gadamer szerint igazi használatukat jelenti. Átvitelről beszél tehát Gadamer, az absztrakciós fogalomalkotással szemben. Az osztályozó logika is (mely a tudomány sajátja) ahhoz az előzetes teljesítményhez kap-

⁵⁶ Uo. 299.

⁵⁷ Uo.

csolódik, melyet a (metaforikus) nyelv végzett el számára. Gadamer arra is rávilágít, hogy még Arisztotelésznél is megtaláljuk a nyelv és gondolkodás egységét, pl. amikor a hangokról, illetve az írásjelekről azt mondja, hogy *symbolomá* válnak megegyezés alapján. Ez a megegyezés nem hozható kapcsolatba egy instrumentális jelelmélettel, hiszen – Gadamer szerint – nem megállapodást jelent, ami már eleve előfeltételezné a nyelvet, hanem azt a spontán kialakult megegyezést, amely alapja az emberek közti közösségnek, egyetértésüknek abban, hogy mi a jó és a helyes. A *közösség*-re való utalás itt megint Wittgensteinre emlékeztet, hisz nála a nyelvjáték közösségi játék. Wittgenstein szerint a nevek, általános fogalmak használhatóságának szükséges, de nem elégséges feltétele a dolgok közti hasonló vonás. A plusz, az elégséges feltétel az a banalitás: „így mondjuk és kész”, „a nyelvhasználó közösség így döntött, és pont”.⁵⁸ A hasonlóságra való hivatkozás nem garantálja azt, hogy mindenki egy jelentésben használja a szót. A hasonlóságok többféle osztályozást tesznek lehetővé, mert nem zárt a rendszer. A tudomány csak egyik osztályozási mód a lehetségesek közül, és el kellene ismernie ezt, valamint a nyelv metaforikájának elsődlegességét. A közös észrevevése még nem tudomány, bár ott van a tudomány kezdeténél. A tudomány viszont a logikai bizonyítás kényszerítő erejétől függ, és a nyelvet a fogalmak alá- és fölérendeltségének uralma alá helyezi, az eleven metaforika helyett. A szó ekként pusztá jelfunkciót tölt be (pl. a matematika, a fizika területén). Gadamer megfigyelése, hogy a tudomány mellett változatlanul folyik magának a nyelvnek az élete, mely folyamatos és teremtvő jellegű.⁵⁹

Még egy fontos fogalmat elemez Gadamer, mely az általunk vizsgált problematikával kapcsolatos: Cusanus *complicatio* fogalmáról van szó. Ezalatt pedig Cusanus azt érti, hogy az emberi szellem egyszerre összefog és kibont. A

⁵⁸ Tózsér János: *Wittgenstein és az univerzálé-probléma*. 60.

⁵⁹ Gadamer szerint a tudomány általában negatívan hat az élő nyelvhasználatra, mert leszegényíti azt pontosításaival.

dolgokat különböző (ha nem is önkényes)⁶⁰ módon lehet artikulálni. A nem és a faj különbsége nem csupán a dolgok természetéből legitimálható, hanem az emberekre hivatkozva is. Gadamer számára a történetileg kialakult nyelvek a történeti tapasztalat logikájának variációs formái.⁶¹ Minden nyelv másként tagol szavakat és dolgokat, ez megelőzi a tudományt, bár a tudomány is visszahathat.

Visszatérve a cusanusi fogalomra, Gadamer számára is fontos, hogy mégis minden nyelv a szellem egyetlen egységének a kibontakozása. Bár minden szó pontatlan, de mindenik szóban a dolog visszfénye rejlik. A keresztény platonikusoknak nem az a fontos, hogy a dolgok emberi ismerete a (különböző) nyelv(ek)hez kötődik, hanem az, hogy minden emberi nyelvben megvan a dolgokra való vonatkozás. Az ilyen nyelvelmélet szerint a dolgok, melyekhez a szavakat hozzákapcsoljuk, nem az ősképek előreadott rendjéhez tartoznak, mely felé az emberi megismerés egyre közeledik, hanem ezt a rendet csak a dolgok adottságaiból képezi egy-egy közösség a megkülönböztetés és az összefoglalás révén.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy Gadamer és a kései Wittgenstein szembehelyezkednek a tudomány egyoldalú uralkodásával, ugyanakkor a nyelvi önkényességgel is, és minden jelszerű nyelvfelfogással: minden nyelv (a) dologra vonatkozik, közösségfüggő és közösségformáló. Mégis, ketőjük közötti fontos különbség az, hogy amíg Wittgenstein elemzése történetietlen,⁶² addig Gadamer számára a történetiség, az idő és a hagyomány központi szerepet játszik.

⁶⁰ A hasonlósági elméletek fő hibája az, hogy azt hiszik, hogy a hasonlósággal megadták egy általános fogalom használatának elégséges feltételét, noha, mint Wittgensteinnél láttuk, ezzel nem adhatták meg. A konceptualizmus hibája pedig az, hogy önkényesnek állítja be a dolgok osztályait, noha ezek nem önkényesek, mert közösségfüggőek. Az objektív kritérium hiánya nem jelenti azt, hogy szubjektív kritériumot vezethetünk be.

⁶¹ H.-G. Gadamer: *i.m.* 303.

⁶² Karl-Otto Apel *Wittgenstein és a hermeneutikai megértés problémájában* így ír Wittgenstein nyelvjáték-modelljének korlátairól: „... a logikai forma és a lehetséges világtartalom közötti transzcendentális differenciának a

Wittgenstein mentségére talán a 18.§-t hozhatjuk fel, melyben Wittgenstein a nyelvet egy várossal hasonlítja össze. E város régi központja a mindennapi nyelv, zegzugos és ferde utcákkal és terekkel; a fiatal toldalékok pedig, a specializálódó idiómák, mint a kémiaiak vagy a matematikaiak, elővárosokat képeznek, egyenes és szabályos vonalban épülnek. A régi és új összekapcsolásának gondolata talán itt a nyelv történetére utal, bár ezt Wittgenstein nem mondja ki expliciten. A fent említett wittgensteini paragrafus mindenképp a mozgást hangsúlyozza ki, a mozgástér mozgását. A történetiség inkább Gadamert foglalkoztatja (Heidegger nyomán), aki – Wittgensteinnel ellentétben – az *értelmező történetiségére* is reflektál.

5. Kitekintés

A játék-fogalom a dekonstrukcióban is fontos szerepet tölt be, ugyanis a szubjektum dekonstruálásával összefüggésbe hozható. Derrida játék-fogalma inkább a wittgensteini nyelvjáték-fogalommal hozható párhuzamba (nyelvjáték-írásjáték), hiszen Wittgenstein szövegeiben is a játék úgy jelenik meg, mint megalapozatlan vagy biztonság nélküli játék.⁶³ A nyelvjáték Wittgenstein esetében sem magyarázó elv, akárcsak Derridánál az írásjáték, hanem egyszerűen csak példa (*Bei-spiel*).⁶⁴

Tractatus-t uraló dualista sémája valójában nem válik meghaladottá, hanem csupán differenciálódik a nyelvjáték fogalmában. Éppen ezért Wittgenstein a megértés tulajdonképpen történetiségét, a közvetítést széthulló és keletkező nyelvjátékok között és másfelől a korokon keresztül történő közvetítést, a múlt életrekeltését és elsajátítását a jelen életformájában, alapvetően nem ragadhatta meg gondolkodási modellje segítségével, hanem éppenséggel e modelltől kezdve ismerhette el.” – 247.

⁶³ „Meg kell fontolnod, hogy a nyelvjáték, mondhatni, valami előreláthatatlan. Úgy értem: nincs megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt áll – mint életünk.” – L. Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 148–149.

⁶⁴ Wittgenstein és Derrida párhuzamáról ld. Orbán Jolán: *Derrida írásfordulata*.

A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában

Gadamer felfogásában a nyelv és a beszélgetés ekvivallens fogalmakként kezelhetők (egy hermeneutikai perspektívában). Fel kell tennünk a kérdést, hogy mi motiválja a nyelv dialogikus lényegének a kiemelését,¹ és ez mi ellen irányul?

Gadamer a nyugati filozófiában észlelhető kijelentés logikájának uralma ellen küzd. Ugyanis a nyelv nem teljesül be a kijelentésekben, hanem mint dialógus halad a beteljesedés felé. Amíg a kijelentés logikában elvonatkoztatnak mindattól, ami nem kimondott, a hermeneutikában fontos a motivációs kontextus. A kijelentés logikája a „módszerrel” függ össze, az elszigetelt, ellenőrizhető, előre látható, megismételhető kísérletekkel, az uralhatósággal. A (hermeneutikai) megértés pedig nem egy objektív tényállás szubjektum általi felfogása, hanem egy folyamatban lévő beszélgetéshez, alakuló hagyományhoz való tartozás. A megértés részvétel egy hagyományban, egy dialógusban.² Egy ilyen dialógusban nincsenek kijelentések, csupán kérdések és válaszok, melyek ismét új kérdéseket vetnek fel az „igazság” érdekében. Gadamer Heidegger nyomán fedezi fel a kérdés és válasz hermeneutikai logikáját, mellyel meghaladja az általa *nyelvfelejtőnek* nevezett hagyományt.³ Minden mondatnak vannak

¹ „... a dialógusban ragadjam meg a nyelv eredendő fenomenjét”. – H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. 18. „A nyelv dialogikus jellege, aminek tisztázására törekedtem...” – Uo. 21.

² A megértés időstruktúrája nem szukcesszív, hanem dialogikus, cirkuláris. – Vö. uo. 36–37.

³ Gadamer tehát a kijelentés logikája ellen küzd, mely a „nyelvfelejtéssel” hozható összefüggésbe. A nyelvfelejtés azt jelenti, hogy a nyugati gondolkodásban elhalványult a gondolkodásnak a nyelv közegehez fűződő lényegi kapcsolata, miközben a figyelem gondolkodás és világ viszonyára esett. A nyelv, amennyiben egyáltalán szó volt róla, csupán mint a gon-

ki nem mondott előfeltevései, motivációi, amelyektől a kijelentés értéke és igazsága függ.⁴ A hermeneutika szerint minden kijelentést kérdésre adott válaszként kell felfogni. Kérdés-válasz struktúrája a beszélgetésnek van. A nyelv dialogikus jellegét már Heideggernél is megtaláljuk,⁵ azonban Gadamer ezt fölerősíti, és beszélgetésként (*Gespräch*) határozza meg. „A nyelv (...) csak a beszélgetés együttlétében adódik.”⁶ A beszélgetés problémáját alább fejtjük ki bővebben.

A beszélgetésben a kérdésnek fel kell merülnie, válaszlehetőségnek kell megnyílnia, minden beszéd válaszra vár, válaszra irányul. E megválaszolásra irányulás híján „üres” marad. Különbséget kell tehát tennünk az „üres” és a „telített” beszéd között. Az igazi vagy telített beszélgetésben

dolkodás eszköze jelent meg. E hagyomány szerint a gondolatok nyelv nélkül is létezhetnek. A nyelvfelejtés annak elfelejtése, hogy a nyelv nem pusztán *korlát*, hanem legalább ugyanolyan mértékben *híd* is. A *nyelvfelejtés* is Platónnal veszi kezdetét, akárcsak a *létfelajjtás*, mely Heidegger alapproblémája volt. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Gadamernek Platónhoz való viszonya kettős. Ami ellen kritikája irányul, az a nyelvi médium relativizálása a *Kratülosz*ban, amelyet Platón nyelvfilozófiai értekezéseként tartanak számon. Ám Platón nem csupán gátat, hanem ösztönzést is jelent. Gadamerhez általában a *Hetedik levél* és a *Phaidrosz* áll a legközelebb, hiszen ezekben a művekben mutatott rá Platón minden kijelentés párbeszédbe ágyazottságára. Bár a 20. században nyelvi fordulatot /*linguistic turn*/ figyelhetünk meg (analitikus filozófia), ez azonban még mindig a nyelvfelejtés vonulatába tartozik, sőt annak végeredménye. Az igazi fordulat, a 20. század második fordulata, a német filozófiában megy végbe: a fenomenológiára és a hermeneutikára való áttérésben. „A hermeneutikai eszmélődés éppen ama dimeziókra terjed ki, melyek a *linguistic turn* perspektívájában előzetesen kihunytak.” – Fehér M. István: *Szó, beszélgetés, dolog*. A hermeneutika belátja, hogy a nyelv sohasem lehet velünk szembeállított tárgy, sohasem válhat teljességgel tárggyá, a nyelvet soha nem tudjuk utolérni.

⁴ Ezzel magyarázható Gadamernek a retorika felé fordulása. A gondolkodás logisztikus felfogása ellenében Gadamer a gondolkodás retorikai fogalmát dolgozza ki. A nyelv esetében nem a fogalmak fölé- és alárendelésének logikája, hanem az eleven metaforika a lényeges. – Ld. ehhez: Jean Grondin: *Útban a retorika felé*.

⁵ M. Heidegger: *Lét és idő*. 34. §. *Jelenvaló lét és beszéd. A nyelv*.

⁶ H.-G. Gadamer: *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*. 404.

szabaddá van téve a válasz. Nem az előre ismert „helyes” válasz felmondásáról van szó. Amint Manfred Frank is felhívja a figyelmünket,⁷ az ellenálló hallgatás válaszként tekinthető, további beszélgetésre provokálhat, míg a mechanikusan felmondott válasz az „üres” beszéd jellemzője, nem ösztönöz továbbgondolásra, nem kérdez, nem nyit fel, hanem lezár. Az „üres” beszéd öntükröző, mindkét szerepét ugyanaz a személy játssza.⁸ Az igazi beszélgetésben a válasznak csak egy kritériuma lehet, értelmesnek kell lennie, mozgásba kell hoznia a gondolatok lendítő kerekét (egyik szó adja a másikat).⁹ Az igazi beszélgetés bemutatja az igazság születését a beszédben, ezt pedig úgy teszi, hogy előzetes ellenállásnak vet alá. Az igazi beszélgetés folyamatos túllépés, kérdésessé tevés, a jelentés kibontakoztatása, tehát nem mechanizálható. Gadamer dialektikának nevezi a valódi beszélgetés folytatásának művészetét (Platón nyomán). A valódi beszélgetés hasonló a játékhoz, mert belebonyolódunk. Tehát nem valamilyen akaratlagos és a szubjektivitás által uralt folyamat, hanem történés, amely végbemeleg velünk. A nyelvjáték¹⁰ közben feltárul számunkra maga a dolog, amiről szó van. A valódi beszélgetésben nem annyira az a fontos, hogy a beszélők között kérdések merülnek föl és válaszok adódnak, hanem inkább az, hogy a dolog vet fel kérdéseket. „A dialektika nem annak művésze, hogy mindenkivel szemben győzünk a vitában, hanem az

⁷ Vö. M. Frank: *A nyelv uralbatóságának határai*.

⁸ Üres beszélgetésre példa a terápiás beszélgetés, a vádlott kihallgatása, a rossz pedagógiai feleltetés.

⁹ H.-G. Gadamer: *A nyelv generatív és teremtő ereje*. 14.

¹⁰ Szoros kapcsolat van Gadamer és a kései Wittgenstein nyelvfelfogása között, mely kapcsolatot maga Gadamer is hangsúlyozza *Fenomenológia és dialektika között* c. írásában: „tehát kézenfekvő, hogy világtapasztalatunk nyelviségét a játék modellje alapján gondoljuk el. (...) elképzeléseim közel állanak a kései Wittgenstein játék-fogalmához.” – 6. „Wittgenstein késői munkásságát csak saját gondolkodói utam bejárása után tudtam tanulmányozni.” – Uo. 5.

igazság keresésének művészete.”¹¹ A beszélgetés nem valamely beszélgetésen „túli” igazság reprezentációja, hanem olyasmi, ami két horizont egybeolvadásának folyamatában konstituál igazságot. Ami a maga igazságában megmutatkozik, az a logosz. Ahhoz, hogy a gadameri hermeneutikát megmentsük a ráakódó „naiv dialogicitástól”,¹² újra kell értelmezni a logosz fogalmát, és figyelmünket arra kell fordítanunk, hogy a platóni dialektika a szóban forgó dologra való fokozott ráirányulást jelent. A dialektika egy, a szokványos beszéd számára már elfogadott tárgyat von be ismét a beszédbe úgy, hogy a dolog másként tűnik elénk, s így „felszabadul” a dologhoz tartozó tárgysterület. Bacsó Béla mutat rá arra, hogy a „Freilegen des Sachfeldes” soha nem magát a dolgot teszi teljességében hozzáférhetővé, hanem „megnyitja egy és ugyanazon dolog másként is látható jellegét. (...) a szó megmutatni képes a dolog olyan kinézetét, amely eddig nem tűnt fel. Akkor beszélhetünk a platóni dialektika értelmében vett szabaddátételről, ha a dologról mondott, a dolgot előbb sokértelműségében teszi láthatóvá, majd visszaadja a dolog egyértelmű belátását”.¹³ A logosz felmutatja a dolgot a maga sokrétűségében, és elhatárolja attól, ami nem a dolog.

A dialektika a továbbkérdezés művészete, a gondolkodás művészete. Aki kérdezni tud, az a kérdezést, a még nyitottak felé irányulást fenn tudja tartani.

A kérdő egzisztenciába gyökerezik a nyelv. Ennek jele a „belső szó”, a mögöttes, mely egy végtelen dialógus, kérdés, amelyet egyetlen kijelentés sem tud önmagában kifejezni. Jean Grondin hívja fel a figyelmünket arra, hogy Gadamer

¹¹ Abban a lényeges hermeneutikai tételben, hogy „a másiknak igaza lehet” a hangsúly az „igaza lehet”-re kerül. A dialógus nem a másik mássága miatt fontos, „hanem azért, mert bizonyos dimenziókban és témákról nem áll rendelkezésünkre más verifikációs eszköz, mint az egymással folytatott tartalmi megvitatás”. – Olay Csaba: *Gadamer értelmezésfelfogása*. 98.

¹² Ld. Bacsó Béla: *Logosz és megértés*.

¹³ Uo. 32.

esetében nem a kifejezhetetlennek, a kimondhatatlannak a misztikájával van dolgunk, hanem a nyelvnek egy hermeneutikai elméletével, amely a nyelv határainak tapasztalatán alapul, a kijelentés határain.¹⁴

A belső szó, amikor kifejezi a gondolkodást, diszkurzív értelmünk végességét képezi le. Mivel gondolkodásunk azt, amit tud, nem egyetlen gondolkodó pillanatban fogja át, előbb mindig kénytelen elővezetni magából azt, amit gondol, s mint valami belső önkimondásban, kénytelen saját maga elé állítani. Ebben az értelemben minden gondolkodás önmagunkhoz beszélés.¹⁵ De Gadamer felhívja figyelmünket arra, hogy a belső szó nem egyszerűen a görög logosz-szal (Platón) hozható kapcsolatba, hanem inkább a keresztény szellemi emanációval (itt Ágostonra¹⁶ és Szent Tamásra¹⁷ támaszkodik). A belső szó¹⁸ lényegileg azonos a gondolkodással, mint az Istenfiú az Istenatyával. Eredete

¹⁴ Vö. J. Grondin: *L'universalité de l'herméneutique*.

¹⁵ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 295.

¹⁶ Ágostonra Wittgenstein is utal a *Filozófiai vizsgálódások*ban, igaz, hogy pont Gadamer szándékával ellenkező okból. Wittgenstein bírálja Ágoston eszközzerű nyelvfelfogását, Gadamernél pedig Ágoston éppen e bírálatban válik ösztönző kiindulóponttá. Gadamer nem azokból az ágostoni művekből indul ki, amelyek hagyományosan a nyelvet teszik a gondolkodás témájává, hanem a *De Trinitate* című írásából. A keresztény-ágostoni inkarnációtan (és Szentháromság-értelmezés) a nyugati nyelvfelejtés történetében kivételt képez. Ágoston nyelvfelfogását nem lehet egyszerűen eszközszerűvé redukálni, mint Wittgenstein tette, mert különböző írásaiban a nyelv más-más oldalát teszi árnyaltabbá, hangsúlyosabbá. (Másként mutatja be a nyelvet a *Vallomások*ban, a *De magistro*ban, a *De Trinitate*ban stb.) Ami Gadamer számára lényeges az az a tény, hogy Ágostonnál és Szent Tamásnál a nyelv és a Szentháromság kölcsönösen megvilágítják egymást. Bár mindkettő érthetetlen számunkra, titok, mégis a nyelv az, amelyik a kevésbé érthetetlen (elvi szinten), mert tapasztaljuk (újra meg újra).

¹⁷ Az *Igazság és módszer* III. részének *Nyelv és verbum* alfejezetében a leggyakrabban idézett szerző nem is Ágoston, hanem Aquinói Tamás (*De veritate*).

¹⁸ A belső szó, mint a lelkünket érintő értelem szinte isteni adomány. Ez az értelem nem a dolog értelme, hanem egy értelmes vonatkozás, ami által a szón keresztül értjük a dolgot. Ld. ezzel kapcsolatban Bacsó Béla: *A szó*. 1233.

ugyanúgy az emanációhoz kötődik. Folyamatról van szó, történésről, a szavak szellemből való előjövételének folyamatáról. E helyen meg kell jegyeznünk azt, hogy a hermeneutika számára két egymástól elválaszthatatlan szempont következik az ágostoni nyelvfelfogásból: 1) a gondolkodás és nyelvi megtestesülésének egylényegűsége, 2) a belső és a külső logosz közötti diszkrepancia. A *logosz prophorikos*-ban nem testesül meg teljes mértékben és maradéktalanul a *logosz endiathetos*. A mi nyelvünk különbözik az Isteni Igétől.¹⁹

A belső és a külső szó viszonya analogikus. Az analógiák sokfélesége, gazdagsága segít abban, hogy valamit kitaláljunk arról az őstartalomról, amiből vagyunk. A nyelv alapvetően metaforikus, a metafora pedig a tartalom kifogyhatatlan inkarnációja, ismétlés, újracselekvés. A kimondhatatlan új történet-kontextusban kerül említésre, de a kimondhatatlant a metaforák csak érintik, megtestesítik, újracselekszük, kimondani nem tudják. A világ és a nyelv is egymással analogikus viszonyt alkotnak, a világ a nyelv analógiája, a nyelv a világ analógiája. A világ attól világ, hogy nyelv, a nyelv pedig attól nyelv, hogy világ mutatkozik meg benne. „A nyelv nem csupán azoknak a felszereléseknek egyike, amelyekkel a világban levő ember egyáltalán rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van.”²⁰ Az ember abban különbözik más létezőtől, hogy „világgal bír”, kérdez, azaz nyelvében viszonyul a világhoz. Világviszonyunk sohasem válik adottá számunkra a maga egészében, nem léphetünk ki ugyanis a világtapasztalatunkon kívüli nézőpontba. Mindazonáltal a világ, mint ami a tapasztalás során állandóan formálódó s végtelen egész, megmutatkozik számunkra. Ez a megmutatkozás maga a nyelv.

¹⁹ Gadamer az *Igazság és módszer*-ben inkább az első pontra, tehát minden gondolkodás szükségyszerű nyelviségére fektet nagyobb hangsúlyt, míg későbbi munkáiban a belső szó kimondhatatlanságára.

²⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 308.

Gadamert „A megérthető lét – nyelv” tézise miatt sokan panlingvisztikus ontológiával vádolják.²¹ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a megértés nyelvi jellegének princípiuma nem jelenti azt, hogy minden világtapasztalatunk csak beszélt nyelvként vagy nyelvben teljesezhet ki. Gadamer tézisével kapcsolatosan ki kell hangsúlyozni a *lehetőség* formáját: a lét, melyet meg *lehet* érteni, az a nyelv. A megértés által hozzáférhető lét az a nyelv. Ami van, nem érthető meg a maga totalitásában. Mindaz, amit a nyelv magával visz, magában hord, mindig túlmutat a kijelentésen magán. A nyelv foglalja magában az egyedüli módot, mely biztosítja a dialógus kibontakoztatását, mely dialógus mi vagyunk egyik a másikért, de magunkért is. Nem az a fontos, hogy a megértés nyelvi módon történik (hiszen ez egy banalitás), hanem fontos elgondolni azt, hogy milyen mértékben él a megértés a szavakba öntés/átültetés elérhetetlen erőfeszítésével.

A belső szóhoz és a dialógushoz való visszatérés vezet el Gadamert a hermeneutika egyetemességének gondolatához. A hermeneutika univerzalitásáról beszélve, Grondin pontosítja a hermeneutika fogalmát,²² valamint azt, hogy hogyan érthetjük az univerzalitást. A hermeneutika alatt érthetünk filozófiai reflexiót, de megértést is, vagy érthetjük a nyelvnek egy hermeneutikai perspektíváját. Az univerzalitás pedig lehet egyrészt a megértés nyelvi dimenziójának

²¹ E tézisére részletesebben kitérünk egy jegyzet erejéig. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”; „Was verstanden werden kann ist Sprache.” – H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 478–479. Kétféle értelmezésre ad lehetőséget. 1) Az első szerint a lét mint olyan, valami olyasmi, ami megérthető. És ez nyelv. 2) A másik értelmezés szerint az a lét, amelyik érthető, az nyelv. A nyelv tehát a lét egyik fajtája csupán, az érthető lét. Gadamer értelmezésében e tétel azt foglalja magába, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. „A lét nem merül ki önmegmutatkozásában, hanem éppoly eredendően, *amiben* megmutatkozik, vissza is tartja és megvonja magát.” – H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. 20. A két fentebbi értelmezésünk tehát egymásba csúszik. A nyelv a lét megmutatkozása és maga-megvonása egyszerre.

²² Vö. J. Grondin: *i.m.*

egyetemessége, másrészt egyetemes hermeneutika, mely a világ általános emberi megértésével függ össze, de lehet a hermeneutika extenziójának kitágítása egy egyetemes kérdés rangjára. Megjegyezzük, hogy mindig egy dimenzió egyetemességéről van szó, nem a hermeneutikának a habermasi értelemben való egyetemességre törekvéséről. Gadamer ki is hangsúlyozza azt a platóni gondolatot, hogy az abszolút igazságot nem birtokolhatjuk, s éppen ennek hiánya miatt filozófalunk. A filozófiának be kell látnia a saját végességét. Ezért Gadamer hermeneutikája sem abszolútra törekszik. A hermeneutika univerzális aspektusa másra utal. Egy elmozdulást észlelhetünk a szellemtudományok behatárolt metareflexiójától egy sajátosan filozofikus problematika felé, amely a történeti megértésből kiszabadítja a hermeneutikai fenomént a maga teljességében. A nyelv és a megértés keresése nem csupán egy módszertani probléma, hanem elsősorban az emberi fakticitás alapvető karakterisztikája. A hermeneutika a filozófia egy univerzális aspektusa, és nem pusztán a szellemtudományok módszertani alapja. Gadamer arra törekszik, hogy a filozófia központi problémáját tegye a hermeneutikát a nyelv vezérfonalát követve. A nyelvet Gadamer léteseménnyé értékeli fel, mely ekként nem külsődleges a lét viszonylatában, sőt annak megmutatkozása, bemutatása, így létben való gyarapodást testesít meg. A nyelvet és a létet, bár különböznek egymástól, olyan belső, spekulatív egység fűzi egymáshoz, melyben az elhangzó, véges szavak a lét egészéhez való viszonyt szóltatnak meg.²³ A nyelv spekulatív, s így hermeneutikai megközelí-

²³ Gadamer a nyelv spekulatív struktúrájáról így ír: „A megszólalás nem azt jelenti, hogy második létezéshez jutni. Az, amiként valami megmutatkozik, ennek a valaminek a saját létéhez tartozik. Tehát mindennek, ami nyelv, spekulatív egysége van: önmagában hordja a lenni és a megmutatkozni különbségét – olyan különbség ez, amely ugyanakkor éppen, hogy nem akar különbség lenni”. – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 329. A dolog léte és megmutatkozása olyan különbség, mely nem tűri el, hogy különbség legyen, tehát spekulatív egység. Ezzel Gadamer kivédi azt a látszólagos ellentétet, amely a „Vissza a dolgokhoz!” és „A megérthető lét – nyelv.” tézisek közt adódhatna, ha a „nyelv” vagy a (nyelvnél-

tést igénylő létszerkezetében igazolódik az, hogy világunk hermeneutikai univerzum.

Az egyetemesség gadameri értelmét az *univerzum* szó szemantikai mezejéből is levezethetjük. A hermeneutikai megértés vagy a nyelv képezik azt az univerzumot, miliőt, közeget, amelyben véges lényekként élünk. Az *Igazság és módszer* érvrendszerében a nyelv univerzumának vagy univerzalitásának a gondolata az ellen a tézis ellen irányul, amely szerint minden sajátos nyelv korlátolt a nyelvek végtelen diverzitásához képest. Minden nyelvi világkép relatív, mondják egyesek Humboldt nyomán, s nem tudunk belőle kilépni. Mások úgy gondolják, hogy az értelmi rigurozítás sokkal inkább képes megnyilvánulni a nyelv kalodáján kívül. Ezzel szemben Gadamer tézise az, hogy a nyelv képes egy kifejezést keresni mindarra, ami kimondandó vagy elgondolandó. Ebben a dimenzióban jelenik meg a legelső alkalommal a nyelv univerzalitásának formulája.²⁴ Az a tény,

küli) „dolog” hamis ellentétébe helyezkednénk bele. Valójában a nyelv teszi lehetővé, hogy a dolog megmutatkozva feltáruljon előttem. Miközben a szó kimondja a dolgot, a dolog előtűnik, feltárul, és a szó visszahúzódik. És ez egyszerre történik. A dolog nem tudna megmutatkozni a szó nélkül, nem lehet a nyelvet megkerülni.

²⁴ Gadamer szembeszáll azzal a nézettel, mely szerint minden egyes nyelv elősemitizáltságokba és konvencionalitásokba zár be. Gadamer elismeri ugyan, hogy a nyelv befolyásolja a gondolkodásunkat, de nézetében a nyelv mégis – lényege szerint – teremtő és származtató erő, mellyel a konvencionalitások megkövesedett egészét újból és újból folyékonnyá tesszük. A nyelv nem kész állománya a szavaknak, mondatoknak, fogalmaknak és véleményeknek. A nyelv lényege a szókeresés. „A nyelv valójában az az egy szó, amelynek virtualitása megnyitja számunkra a tovább-beszélés, az egymással-beszélés végtelenségét és az önmagunkat-mondás és az önmagunknak mondani-hagyás szabadságát.” – H.-G. Gadamer: *A nyelv generatív és teremtő ereje*. 15. A nyelv „terhéből” való kiszabadulásunk bizonyítéka a nyelv fölé emelkedés lehetősége, például a tudományok nyelvének létrehozásával (mesterséges nyelvek), vagy a fordítás (mint a nyelvek kooperációja). Ám minden ilyen fölemelkedés nyelvi jellegű. És amikor fölé emelkedünk a nyelvi kötöttségnek, akkor a gondolt értelemhez emelkedünk: „az ész nyelvéhez”. Gadamer arra is fölhívja a figyelmet, hogy a „nyelv előtti” jelenségek (mint a nevetés, arckifejezések stb.) is bevonha-

hogy a nyelv konstituálja az univerzumot, amelyben minden emberi megértés megtörténik, nem azt jelenti, hogy a nyelv valójában birtokolná a megfelelő szót mindarra, amit meg akarunk érteni. A tényleges nyelv sosem fejezi ki mindazt, amit el kellene mondania. Univerzalitása viszont éppen a nyelv keresésében rejlik. Ezért a hermeneutikai reflexióra apelláló univerzális dimenzió a belső szóé, a dialógusé. A hermeneutika nem létezne, ha a külső szó tökéletesen lefödne mindazt, amit el akar mondani. Természetesen néha megtörténik, hogy helyénvaló/odaillő szavakat találunk, ám, ha el tudjuk mondani, hogy ezek helyénvalóak, ez azért van, mivel megfelelnek mindannak, amit akartunk mondani. Ezek a szavak látható terminusai a nyelv és a megértés keresésének. A belső nyelv hermeneutikai sűrűségéről beszélhetünk: a „mondani-szándékozott” több, mint a „kimondani-engedett”. Mindig van egy kimondani akarás, egy szándék, amely meghaladja mindazt, amit a nyelvben és a szavakban érzékeltettünk, és amely megérinti a másikat. A megfelelő szó kielégíthetetlen keresésével határozhatjuk meg tehát a nyelv valódi lényegét és életét.

Gadamer összekapcsolja a megfelelő szó keresésének kielégíthetetlenségét azzal a ténnyel, hogy a mi létezésünk időbeli, a halál felé tart. A magunk nyelvi vagy fogalmi uralma nem adatott meg nekünk. Mi egy dialógusban és dialógusból élünk, amelynek nincs terminusa, mivel a szavak sosem jutnak el ahhoz, hogy kifejezzék pontosan azt, amik vagyunk, és amit meg kellene érteni. Csupán metaforikusan, analogikusan fejezik ki, világítanak rá e mély valaminek egy részére. E végességen keresztül jelentődik be a halál emberi tudata anélkül, hogy a szavak el tudnák ezt mondani, és ez a tudat vég nélkül keresi a szavakat ennek kimondására. A hermeneutikai filozófia univerzalitása a belső szóban gyökerezik tehát, a saját végességünk univer-

tóak a léleknek önmagával folytatott beszélgetésébe, vagy – ahogy Buber mondaná – az Én és az *a priori* Te dialógusába. Nem kerülhetünk e dialogicitás elé, mögé, hiszen ez a párbeszéd mi magunk vagyunk (Hölderlin).

zumát körülíró nyelv keresésében, ennek az univerzumnak a megértése keresésében. A filozófiai hermeneutika az emberi fakticitás önmagyarázatára szorítkozik és megpróbálja feltárni a végességet, valamint a számunkra jelentőséggel bírhatóknak az egyetemes horizontját. A hermeneutika univerzalizálásának tapasztalatát minden gondolkodás nyelvi jelenléte és a nyelvi kijelentés határai együttesen alkotják.

Retorika, etika és gyakorlat Gadamer hermeneutikájában

„Az a terület, amelyen a hermeneutika osztozik a retorikával, a meggyőző (s nem a logikailag kényszerítő) érvek területe. Ez a gyakorlat és egyáltalán a humanitás területe. Feladatát éppen, hogy ott nem tölti be, ahol a 'vaslogika' uralkodik, melynek vita nélkül kell alávetni magunkat, de nem is ott, ahol az emancipatorikus reflexió bizonyos a maga 'kontrafaktikus egyetértésében', hanem ott, ahol értelmes megfontolással vitás pontokat kell eldönteni.”¹

Gadamer filozófiájában a hermeneutika szorosan összekapcsolódik a retorikával.² A továbbiakban arra a kérdésre próbálunk választ keresni, hogy miért és hogyan kerül előtérbe a retorika Gadamernél?

Gadamer retorikai érdeklődését nagyon sok szöveghely tanúsítja az *Igazság és módszer*-ben, és ezen érdeklődés egyre nagyobb hangsúlyt kap a főművet követő esszékben és tanulmányokban.³ Az *Igazság és módszer*-ben Gadamer a retorika rehabilitációjára tesz kísérletet, és kidolgozza a retorika-inak is nevezhető nyelvfelfogását. Meg kell vizsgálnunk, hogy mivel szemben alakul ki e retorikai nyelvfelfogás? A retorikai nyelvfelfogás ellentétéként a logikai nyelvfelfogásra kell gondolnunk, amely leértékeli a nyelvet. A nyelv (logikai megközelítésben) reprodukál, tehát másodlagos szerepű, illetve gyakran torzít, tehát negatívként jelenik meg.

¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 381.

² Közös például univerzalizációs-igényük. „A retorika megjelenését semmi sem korlátozza. (...) Ugyanakkor a hermeneutika funkciója legalább ennyire univerzális. (...) Az emberi nyelviség retorikai és hermeneutikai aspektusai így teljesen áthatják egymást.” – H.-G. Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 176–177.

³ Ld. a *Kleine Schriften* és a *Die Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft* c. köteteket.

Gadamer bírálja a nyelvről való logisztikus előítéleteket, melyek közt megtalálható az is, hogy a retorika félrevezető módon, veszélyesen „öltözteti fel” a gondolatokat. Gadamer szerint a gondolkodás számunkra már mindig is testté/nyelvvé vált (vagy úton van az érthetőség felé). Habermas kritikájára válaszolva, aki a retorikát pusztán technikának, a társadalmi manipuláció eszközének tekinti, kényszerjelleggel tulajdonítva neki, Gadamer Arisztotelészre hivatkozik, aki a retorikát nem *techné*-nek, hanem *δύναμις*-nak nevezi. Ez utóbbi szerzők szerint a retorika, az ékesszóló megértetés lehetőségei (értelmes érvelés, kritikai reflexió) képezik a társadalmi élet alapját.

Feladatunk a következőkben a logikára épülő tudomány és a retorikai alapú humanizmus bonyolult viszonyának árnyalt elemzése a gadameri szövegek alapján.

1. Retorika versus tudomány? Retorika, *sensus communis* és etika

Gadamer már főművének elején bevallja, hogy a humanista tradíció az, amihez leginkább visszanyúl. A képzéssel kapcsolatos kérdéseket boncolgató alfejezetében föl villant egy szembeállítás, a tudós és bölcs ellentétét: „Az a lelkesedés, mellyel a humanisták a görög nyelvet és az eruditó útját proklamálták, többet jelentett az ókor iránti szenvedélynél. A klasszikus nyelv feltámasztása a *retorika* új megbecsülését hozta magával. Az »iskola« vagyis a skolasztikus tudomány ellen irányult, s az emberi bölcsesség olyan eszméjét szolgálta, melyet az »iskolában« nem értek el.”⁴

A bölcs antik fogalma esetében az ékesszólás mellett a közös érzéknek is kiemelkedő szerep jut.⁵ Az antikvitásból

⁴ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 36. [Kiemelés tőlem – K. E.]

⁵ Uo. 37. Ld. a *Sensus communis* alfejezetet, amelyben Gadamer a közös érzékre és a retorikára hivatkozó gondolkodókra utal: Vicóra, Ciceróra, Shaftesburyre, Henri Bergsonra és Oetingerre.

eredő humanista tradíciónak egyik védelmezője, Vico, átveszi az iskolai tudós versus bölcs gondolatot, melyet Arisztotelész dolgozott ki a *sophia* és a *phronészisz* fogalmi ellentétével. Vico azonban már nem az „iskolával” szembeni, hanem a modern tudománnyal szembeni ellentétre gondolhatott. Ez utóbbit határai közé kívánja utasítani. A matematikai módszer mellett ugyanis szükségesnek látja a régiek bölcsességének ápolását, hisz a nevelés célja a valószínűre támaszkodó *sensus communis* kiképzése. Az igaz és helyes iránti közös érzék (melyet az élet közössége révén szerzünk, és amely közösséget létesít) nem alapelvekből, axiómákból, szabályokból levezetett tudás, hanem belátás, rábukkanás a beláthatóra (*verisimile*). A karteziánus kritika nem helyettesítheti a meggyőző iránti érzék kiképzését.

Cicerónál is találunk fontos gondolatokat a bölcsességről, a meggyőzésről, bár itt is, akárcsak Viconál inkább a negatív megfogalmazás a jellemző: az emberi szenvedélyeket nem lehet az ész általános előírásaival szabályozni, hanem *meggyőző* példák szükségeltetnek, melyeket a történelem nyújthat.⁶

Gadamer még időben felhívja figyelmünket arra, hogy a gyakorlati és teoretikus tudás ellentéte nem redukálható le a valószínű és az igaz ellentétére, és többet jelent annál, amit az általános elvekből levezetett tudás és a konkrét tudása közti ellentéttel jelezni szoktunk. A gyakorlati tudás/a konkrét szituációra és a változatos körülményekre irányuló *phronészisz* lényeges vonása, hogy pozitív *etikai* mozzanat érezteti benne hatását. A *phronészisz* esetében a konkrét szituációval való erkölcsi megbirkózásra (egy cél szem előtt

⁶ Történelemről és hermeneutikáról Gadamer a mű utolsó lapjain a következő összefoglaló mondatot írja: „... úgy láttuk, hogy a hermeneutikai tapasztalat minden jelentősége – s a történelem jelentősége is, egyáltalán a megismerés számára – abban áll, hogy itt nem egyszerűen a már ismert alá történő aláfoglalásról van szó, hanem az, amivel a hagyományban találkozunk, mond nekünk valamit. Ekkor persze a megértés nem valamely virtuóz technikában lel kielégülést (...). Ellenkezőleg: ami igazságként érvényesül, az igazi tapasztalat, azaz találkozás valamivel.” – Uo. 338.

tartására, a helyes érvényesítésének törekvésére) kell gondolnunk Gadamer szerint. Az ő értelmezésében az arisztotelészi *phronészisz* „szellemi erény”, mely nem lehet meg az „etikai erények” egésze nélkül, mint ahogy ezek sem lehetnek meg az előbbi nélkül. Itt nem egy üres, alaptalan találékonyságról van szó, hanem egy folyamatról, melybe benne találtatunk és amelyet továbbképzünk; ha úgy tetszik egy hermeneutikai körköröségről: „Amikor [a *phronészisz*] megkülönbözteti azt, amit tenni kell attól, amit nem kell tenni, ez a megkülönböztetés már eleve magába foglalja az illendő és a nem illendő megkülönböztetését, s ezzel egy erkölcsi magatartást előfeltételez, melyet a maga részéről csak továbbképez.”⁷

Shaftesbury a következő gondolkodó, akit Gadamer a humanista tradícióba visszavezető út keresése folyamán kikerülhetetlennek tart a *sensus communis*ra való hivatkozásai miatt. A *sensus communis* Shaftesburynél egy morális és metafizikai alapot feltételez. Shaftesbury a szellemesség és humor kapcsán hivatkozik a római klasszikusokra és a *sensus communis*ra, mely az ő értelmezésében szociális erény; inkább a szív, mint a fej erénye. A humanitásba a finom viselkedés is beletartozik, az olyan ember viselkedése, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval egy mélyebb szolidaritás kapcsolja össze.

Henri Bergson *bon sens* fogalmában is érezhető a morális motívum. Ez egyfajta érzék a gyakorlati élet és igazságosság iránt, azonban inkább feladat, mint adottság: az általános elveket a valósághoz igazító munka, alkalmazkodás a folyton új helyzetekhez. Bergson szerint a klasszikus tanulmányok döntő szerepűek a *bon sens* kiképzésében.

Mindezeket Gadamer is elfogadja, azonban hermeneutikája ennél tovább megy. Ugyanis Bergsont elmarasztalja amiatt, hogy nem teszi fel az ellenkező irányú kérdést: „magukhoz a klasszikus stúdiumokhoz mennyiben van szükség

⁷ Uo. 39.

bon sens-ra”?⁸ Gadamer tehát a *bon sens* hermeneutikai funkciójára mutat rá (itt hermeneutikai körre bukkanhatunk).

A *sensus communis* tartalmának továbbvitelével kapcsolatosan Gadamer élesen elkülöníti a németországi filozófiát Anglia és Franciaország gondolatvilágától. Németországban használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, ám ellentétben Angliával és Franciaországgal, a németek teljesen depolitizálták ezt. Pusztá elméleti képességként sorolták be az alaperők skolasztikájába. Főleg a 18. század vége fele, a német felvilágosodás következtében intellektualizálódott és üresedett ki tartalmilag a *sensus communis*. Hermeneutikai funkciója a pusztá korrektívum szintjére süllyedt (negatív funkció): ami ellentmond neki, az nem lehet helyes.

Van azonban e téren is egy kivétel: a pietizmus.⁹ A prédikátoroknak meg kell győzniük a hívőket úgy, hogy a szívekre hatnak. Oetinger, sváb pietista, a *sensus communis* „szív”-nek fordítja. Hermeneutikai szempontból kitűnő meglátásai vannak, hiszen felismeri, hogy nemcsak a fogalmak világossága a fontos az eleven ismerethez, hanem sokkal inkább ’bizonyos előzetes érzésekre és hajlamokra’ van szükség. „Az atyák bizonyítás nélkül is szükségét érzik, hogy gondoskodjanak gyermekeikről: a szeretet nem demonstrál, hanem gyakran az ész ellenében ragadja a szívet a csábítás felé.”¹⁰

Oetinger a *sensus communis* fogalmát minden igazság forrásának tartja, és szembefordul Leibniz-cel, aki mindent egy pusztá kalkulációs metafizikára alapoz. Oetinger a *sensus communis* (a közös érzéket) Isten adományának tekinti, és

⁸ Uo. 42.

⁹ Itt is egy teológiai példa válik fontossá Gadamer számára, akárcsak a főmű utolsó fejezetében. Ott a keresztény inkarnációtan ágostoni értelmezését mutatja úgy be Gadamer, mint ami kiemelkedik a nyelvfelejtés történetéből, és ez utóbbival szembeállítható.

¹⁰ H.-G. Gadamer: *i.m.* 43.

kijelenti, hogy „a ráció gyakran Isten nélkül is kormányozza magát a szabályok révén, az érzék mindig csak Istennel”.¹¹

A sváb pietista is felfigyel tehát a racionális módszer egyoldalúságára és veszélyére; nyilván ő nem annyira politikai vagy társadalmi, mint inkább teológiai érdekeltségű. Ugyanakkor felismeri az applikáció hermeneutikai fontosságát, mely minden szabályba foglalt bölcsességet felülmúl: „Alkalmazzuk a szabályokat mindenekelőtt önmagunkra, mert akkor kulcsunk lesz Salamon mondásainak megértéséhez.”¹² Gadamer hermeneutikája szorosan kapcsolódik a tradícióhoz, hiszen a megértés–értelmezés–alkalmazás egységét akarja visszanyerni éppen az önmegértésre alapozva.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a retorika Gadamernél általános jelentésű: a meggyőzés művészetét érti alatta.¹³ A retorika a *common sense* evidenciáinak területéhez kapcsolódik, és ekként ellentéte a bizonyított igazságokkal kalkuláló tudományoknak. Meggyőzni és megvilágítani anélkül, hogy bizonyítékokat hozhatnánk. Ez a célja és szándéka nem csupán a beszéd művészetének és a retorikai meggyőzésnek, hanem a megértésnek és értelmezésnek (a hermeneutikának) is.

Itt nem egy osztályozásról van szó, amely skolasztikusan szétválasztana két igazságfogalmat (a tudományost és a retorikait/hermeneutikait). Gadamer hozzáteszi, hogy a retorikai meggyőzés uralma (melynek tartalmát a hagyomány és a kollektív tudat alkotják) minden új tudományos felfedezéssel terjeszkedik, hogy azokat a maga számára igénybe vegye és önmagához idomítsa. Csupán a retorika és a hermeneutika teszi a tudományt az élet társadalmi ténye-

¹¹ Uo. 44. E gondolat mögött az isteni versus luciferi dichotómiát fedezhetjük fel. Ezt az ellentétet Gadamer megemlíti pl. a főmű harmadik részében, ahol a természettudományos ismeretet uralkodás-ismeretként, luciferi hajlamokkal rendelkezőként állítja elénk. – Vö. uo. 311.

¹² Uo. 44.

¹³ A retorika úgy kerül előtérbe Gadamernél, mint ami a költészethez nagyon közeli, és szemben áll a szabályok technikai, mechanikus tudományos alkalmazásával.

zőjévé.¹⁴ A logosz/közös nyelv érvényt szerez magának a tudomány felett, de nem pusztán azért, hogy a tudományos ideákat és terminológiát áthelyezi a mindennapi nyelvbe és a kollektív tudatba.¹⁵ A logosz/kollektív tudat jelenti az etikai álláspontot a tudományos kutatók eredményeinek használatakor. Ilyen etikai álláspontot képvisel pl. a genetikában napjainkban. A tudományos eredmények 'visszacsatolása' a kollektív tudatba két egymástól elválaszthatatlan mozzanattal történik: a nyelvvé válás fenoménjével, de elsősorban etikai tényként való megjelenítésként. Elmondhatjuk, hogy az igazság pillanata a tudományban elsősorban nem törvényeinek és kijelentéseinek verifikációja, hanem a kollektív tudathoz való visszacsatolás mozzanata, mely retorikai terminusokban jelenik meg.

Heidegger tétele, miszerint a tudomány nem gondolkodik, ilyen megvilágításban is értelmezhető: az igazság mozzanata a tudomány számára nem az, amelyikről a tudomány azt hiszi, hogy az, amikor a verifikációra és a bizonyításra figyel.

A tudomány retorikai természete formai értelemben a történeti és változó paradigmáktól való függőségében észlelhető. A tudományos elméletek bizonyításának csak egy paradigmán belül van értelmük. Egy paradigma felbukkanása pedig nem írható le a tudományos bizonyítás terminusai-val. A tudományos elméletek csak olyan paradigmákból kiindulva bizonyíthatók, amelyek a maguk során nem ellenőrizhetőek, hanem valamiféle retorikai meggyőzés alapján

¹⁴ H.-G. Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiai kritika*. 176. Ugyanakkor „egyetlen társadalmi gyakorlat – a forradalmi gyakorlat sem – képzelhető el a retorika funkciója nélkül. Ezt épp korunk tudománykultúrája illusztrálhatja, mely azt az óriási és egyre növekvő feladatot állítja az emberi megértetés gyakorlata elé, hogy a dolgokon való tudományos uralkodás partikuláris területeit a társadalmi ész gyakorlatába integrálja.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (1984). 381.

¹⁵ A népszerűsítéssel történő áthelyezés egyrészt elszegényítheti a tudományos jelentéseket, de egyben kihangsúlyozza azt a retorikai aspektust, amely minden tudományos elméletet birtokol.

fogadták el őket. Th. Kuhn (is) felismerte ezt a retorikai lényegét.

De azok a konvenciók, amelyeken a tudományok bizonyító módszerei nyugszanak, nem önkényesek, sőt nem is a gazdasági hasznosság absztrakt kritériumain alapulnak, hanem alapjuk az „élet formáival”, tehát a történetileg meghatározott hagyománnyal és kultúrával való „megfelelés”. A hermeneutika radikális hozzájárulása e téren az a megállapítása, hogy a tudományos kijelentések és szabályok publikus természete nem csupán egy formális univerzalitást jelent (kutató közösségre vonatkoztatva), hanem azt jelenti, hogy történetileg és kulturálisan determinált nyilvános közegben gyökereznek. Ez a publikus doménium a logosz/a közös nyelv, mely folytonosan újrászövődik retorikai és hermeneutikai terminusokban. Szubsztanciája a hagyomány folytonossága, melynek megújulása újraelsajátítási folyamat révén valósul meg. Ez pedig retorikai típusú evidencia alapján történik.

E fejezet végén megállapíthatjuk, hogy Gadamer hermeneutikája nagyon közel áll a retorikához; a meggyőzést, a kérdezést előnyben részesíti a módszerrel szemben:

„Az a biztonság, amelyet a tudományos módszerek használata nyújt, még nem szavatolja az igazságot. (...) Amire a módszer mint szerszám nem képes, azt a kérdezés és a kutatás fegyelmezettségével kell és lehet elérni, mely kezekedik az igazságért.”¹⁶

2. Retorika és költészet

Köztudott, hogy az *Igazság és módszer* a tudományos igazság-fogalommal, mely módszertanilag ellenőrizhető kritériumokon alapul, szembeállítja a művészet tapasztalatából kiinduló igazságot.

¹⁶ H.-G. Gadamer: *i.m.* 339.

Ha a retorikát a szónoklás művészeteként értjük, a poétikát pedig úgy, mint ami a költészet művészetét és annak megértését kívánja szolgálni, akkor nem nehéz elgondolnunk a kettő (mármint a retorika és poétika) közelségét, hiszen mindkettő művészi. A költészet és a retorika még a 19. században is egymás mellett foglal helyet. Kant ezekben „a képzelőerő szabad játékát és az értelem ügyét” látja, mindkettőt egyformán szépművészetnek és szabadnak tekint. Gadamer szerint a formák és közlésmódok művészi összeillesztéséről beszélhetünk esetükben, semmiképpen sem pusztá szabálykövetésről.

A 19. században leértékelődik a retorika, és ezt Gadamer a „zseni tudattalan alkotásáról szóló tanítás alkalmazásának szükségyszerű következménye”-ként¹⁷ értelmezi.

Visszatérve retorika és a költészet közelségére, melyet művészet mivoltukkal magyaráztunk meg, tovább kell lép-nünk a következő kérdéssel: miért olyan fontos Gadamer számára a retorika és a poétika? Mint sejthető, ezeknek valahogy hermeneutikáját kell megtámogatniuk. Gadamer ezt írja *Egy univerzális hermeneutika vázlatá* Schleiermachernál c. alfejezetében:

„Mármost ahol a beszéd művészet, ott művészet a meg-értés is. Tehát minden beszéd és minden művészet elvileg igényli a megértés művészetét, a hermeneutikát, ezzel ma-gyarázható a retorika (mely az esztétika egyik részterülete) és a hermeneutika összetartozása.”¹⁸

Schleiermachernél a „művészi gondolkodás” fogalma egybefogja a költői és a szónoki művészetet; a zseniális műalkotás ismérve pedig az, hogy individuális, nem lehet szabályok szerint megismételni. A hermeneutikát a retorika és poétika egyfajta megfordításaként értelmezi, és ekként „művészet” marad (nem technika vagy technikai tudás),

¹⁷ Uo. 70.

¹⁸ Uo. 143.

mert nem lehet szabályok mechanikus alkalmazásává változtani.¹⁹

A művészet ezért tölt be kiemelt szerepet az *Igazság és módszer*ben, főleg az elején és végén. A *kalon* fogalom végső megjelenése magyarázza a művészetnek tulajdonított modell-funkciót (tehát nem hibás körben forgásról van szó). A művészet csupán azért az igazság egyik megtapasztalása, mert az igazságtapasztalat nyelvhez való tartozásunknak a tapasztalata. Amikor mi műalkotásokkal találkozunk, nem determinált (tudományos) igazsággal találkozunk, hanem megtapasztaljuk, hogy mi és a mű hozzátartozunk a kollektív tudatosságnak ahhoz a szintjéhez, amelyet maga a nyelv képvisel (és az a hagyomány, amelyet folytat).

3. Retorika és nyelv

Alighogy elkezdődik az *Igazság és módszer* harmadik része, melynek főszereplője a nyelv, máris rábukkanunk a retorikára: „Hangsúlyoztuk, hogy az értelem tapasztalása, mely a megértésben illetéknépp végbemegy, mindig magába foglalja az applikációt. Most figyelembe vesszük, *hogy ez az egység folyamat nyelvi jellegű*. Nem véletlen, hogy a megértés volta-képpen problémakája és szakavatott elsajátításának kísérlete – a hermeneutika témája – hagyományosan a grammatikához és a retorikához tartozik. A nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dologról való egyetértése végbemegy.”²⁰

A poétika, a retorika azért (is) kerülnek oly közeli viszonyba a hermeneutikával Gadamer-nél, mert éppen a nyelv (mint közeg) nagyszerűségét tudatosítják. Teszik ezt metaforikus nyelvhasználatuk által, mely metaforika jelenti a nyelv igazi lényegiségét a gadameri hermeneutika perspektí-

¹⁹ A hermeneutika, a retorika, a poétika (és a po-Etika!) nem egyszerű szabálykövetés. Titkuk nem technikai jellegű.

²⁰ H.-G. Gadamer: *i.m.* 269.

vájában. A nyelv eleven metaforikáját, „a közös mozzanatok zseniális-felfedező meglátását”²¹ Gadamer szembehe-lyezi a nyelvi fogalomalkotás fölé- és alárendelésének logikai ideáljával, a mechanikus/skolasztikus szubszumációval.²² A metafora nem a (filozófia és a tudomány által lealacsonyított) retorika pusztá instrumentalizált alakzata, hanem a nyelvi fogalomalkotás folyamatának előmozdítója, úttörője. Az ő előzetes teljesítménye nélkül nem lenne lehetséges a tudományos fogalomalkotás sem.

A poétika, a retorika és a hermeneutika a beszéddel, a szóval történő *megvilágítás* oldalán helyezkednek el, szemben a módszerrel bizonyító tudománnyal, és ugyanakkor ez utóbbi lehetőségfeltételeként. (Ők megelőzik a tudományt, vele párhuzamosak, és egyben vissza is kell csatolniuk a tudományt a közös tudatba.)

Gadamer az *Igazság és módszer* utolsó oldalain ezt a megvilágítást elemzi, kitér a szó fényére, a nyelvi megmutatkozásra, és a fénymetafizikára, mert főtétele az, hogy „a szép, s minden, ami értelmes, az »megvilágító«”.²³ Ahhoz, hogy ezt a tételt jobban megértesse velünk (újból) a retorikai hagyományhoz nyúl vissza Gadamer. A megvilágítás fogalma ugyanis ehhez a hagyományhoz tartozik. Ami megvilágító, az nincs bizonyítva. Az *eikosz*, a *verisimile*, a valószínű, a belátható (a *sensus communis*) jogai szemben állnak a tudás teljes bizonyosságával. A megvilágító mégis evidens valamiképpen: úgy érvényesül, hogy kiemelkedik a lehetséges és vélhető körén belül nem a valamivel való bizonyítás módján, hanem önmagában. Gadamer szerint a „magában véve” megvilágító összefügg a széppel, mert a szép is önmagában, önmagáért fog meg bennünket, és új megvilágítást,

²¹ Uo. 301.

²² Ezzel Gadamernél felértékelődik a kontextus, a szituációk egyedisége, az applikáció (minden alkalmazás egyúttal újra/másként értelmezi a szabályt; szabály és alkalmazás szorosan összefüggenek, nincs egyik a másik nélkül).

²³ H.-G. Gadamer: *i.m.* 335.

(tér)kitágulást eredményez. A hermeneutikai tapasztalat a szép tapasztalatához hasonló:

„Az, hogy valamiben, amit mondanak, akkor is lehet valami megvilágító, ha nincs minden irányban biztosítva, megítélve, eldöntve, valóban mindenütt érvényes, ahol a hagyományból megszólít bennünket valami. A hagyományozott érvényesíti jogait, amikor megértjük, s elcsúsztatja a horizontot, ami addig körülfogott bennünket.”²⁴

Gadamer a szép kivilágításának és az érthető beláthatóságának a fénymetafizikán alapuló szoros összetartozását emeli ki.²⁵

Fontos kihangsúlyoznunk a szép megjelenésének és a megértés létmódjának közös vonásait: mindkettő tapasztalásakor részesülünk abban a *közvetlenségben*, amely az igazság bármiféle evidenciáját mindig is jellemezte, és mindkettőnek *esemény-jellege* van. Mi mint megértők eleve egy igazságtörténetbe vagyunk bevonva, az értelem eleve megfog bennünket, hatalmába kerít, mindig késve eszmélődünk. Itt valami történik velünk, és ebben az első mozzanatban nem birtokoljuk szabadon önmagunkat.

4. Nyelv és etika

Már az *Igazság és módszer*ben is megfigyelhető, és a későbbiekben egyre világosabbá válik az, hogy a nyelvnek tulajdonított növekvő szereppel együttjár az etikai érdeklődés is, mely Gadamer hermeneutikáját vezérli. Már az *Igazság és módszer*ben előforduló kulcsfogalmak egy része az arisztotelészi etikára vonatkoztatható (applikáció, hatástörténeti tudat stb.); a főmű után következő tanulmányokban pedig egyre világosabbá válik, hogy a nyelv (mint minden világtapasztalat és minden létesemény totális közvetítésének

²⁴ Uo. 336.

²⁵ „A fény, amely mindent úgy emel ki, hogy az magában véve belátható és magában véve érthető, a szó fénye.” – Uo. 334.

locusa) alapvetően inkább etikai, nem pusztán lingvisztikai, terminusokkal jellemezhető. Gianni Vattimo szerint Gadamer számára a nyelv mindenekelőtt egy történetileg determinált társadalom kollektív ethosának, ezen ethosz konkrét megvalósításának helye. Amikor a nyelvről beszél Gadamer, akkor nem az ember általános beszédképességére kell gondolnunk elsősorban, hanem egy történetileg determinált nyelvre, amelyben mi megtapasztaljuk a világot. Ez a világ átölel múltat és jelent, és az emberek egymással folytatott beszélgetése során nyelvi artikulációra tesz szert. E nyelvben artikulálódó közös világ a racionalitás jellegzeteségeivel rendelkezik (logosz).²⁶

Gadamer úgy írja le a tapasztalatot vezérlő nyelvi és etikai dimenziót, hogy visszautal a *kalon* görög fogalmára és megvizsgálja a *teória*val való összefüggésben. A görögök korai nyelvhasználatában a *teória* terminus nem egy formalizált fogalmi konstrukciót jelent elsősorban, mely szubjektum és objektum közötti hasadást vonna maga után. Inkább résztvételt jelent, nála-létet.²⁷

A *kalon* nem csupán művészi vagy vallási alkotások jellemzője, hanem mindazé, amihez nem fér kétség, ami nem kíván(ja hasznosságának) bizonyítás(á)t, és úgy kínálja magát, mint ami mindenkinek közösen hozzáférhető. A nyelvnek/logosznak, a szépnek és a jónak érzékelhető, ragyogó ereje van, legmagasabb értékeknek tekinti őket Gadamer, melyet nem valami más kedvéért használunk.²⁸

²⁶ A nyelv mint élő logosz gadameri felfogásában összetetallokozik a természet racionalitásával kapcsolatos görög elképzelés, valamint a történelemben jelen levő ész hegelianus koncepciója.

²⁷ Emlékezzünk a *theorosz*, az ünnepi küldöttség résztvevőjének funkciójára: jelen lenni a dolgoknál, részt venni. (Ez nem cselekvés, hanem szenvedés, a látvány magával ragadja.)

²⁸ Ld. az *Igazság és módszer* utolsó bekezdéseit.

5. Újból a tudományról. Etika, gyakorlat és tudomány

Gadamer a tudománymódszertan oldalán zűrzavart vélt felfedezni, melynek oka az, hogy a gyakorlat fogalma érvényét veszti, elveszti legitimitását. A tudomány ugyanis a gyakorlatot már csak a tudomány alkalmazásaként ismeri. „Így a technika fogalma perifériára szorította a politikai észt.”²⁹ Fehér M. István a gyakorlatnak két értelmét különbözteti meg: technikai értelmét, valamint erkölcsi értelmét.³⁰ A gadameri hermeneutikában a gyakorlat erkölcsi értelme kerül előtérbe, illetve az erkölcsi-gyakorlati tudás, mely Arisztotelész filozófiájáig nyúlik vissza. Az erkölcsi-gyakorlati tudás az alkalmazást már önmagába zárja és ezért rokon a megértéssel: az alkalmazás nem valami előre adott általánosnak utólagos és esetleges vonatkoztatása egy különös helyzetre.

Azonban a következő kérdéseket is meg kell vizsgálnunk: Mi a viszony a gyakorlati tudás és a teoretikus tudás között? Mi a gyakorlati/praktikus filozófia, tanítható-e egyáltalán?

Arisztotelész alapvető különbséget tesz elméleti és gyakorlati tudás között. Ami teoretikus szempontból ’jóként’ mutatkozik, és a lét változhatatlanságát jelenti, az valami más, mint a megtehető (Gadamer szavával élve „das Tunliche”), amire az ember gyakorlati okossága irányul. Ugyanakkor „a »gyakorlati filozófia« nem maga az a tudás, ami egy adott szituációban a megtehetőre vonatkozik. (...) A praktikus filozófia minden esetben elméleti jellegű.”³¹ Egy pillanatra zavarban vagyunk elmélet és gyakorlat szétválasztása és összekapcsolása tekintetében. Zavarunk nem oszlik el könnyen, inkább további kérdésekre ösztönöz: Hogyan viszonyul a gyakorlati filozófia a *phronészisz*-hez? A gyakorlati filozófia tanítható-e úgy, ahogyan minden más tudomány vagy *techné*?

²⁹ H.-G. Gadamer: *i.m.* 373. (Utószó).

³⁰ Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok.* 44.

³¹ H.-G. Gadamer: *A filozófia kezdete.* 159.

A gyakorlati filozófia nem egyszerűen modern értelemben vett elméleti tudomány, amit úgy alkalmaznának a gyakorlatra, mint ahogyan a tiszta természettudományt az orvostudományban alkalmazzák. A gyakorlati filozófia inkább a gyógyítás mesterségével rokonítható: a közvetített elmélet és a megélt gyakorlat között nincsen (óriási) távolság. Arisztotelész, mivel gyakorlati filozófiát akar művelni, a praxisból indul ki, melyben eleven annak tudata, hogy mi jó.³²

Nyilvánvaló viszont az is, hogy Arisztotelész kijelentései általánosak, s ennyiben mégis elméleti jellegűek. Ám itt nem egyszerű szabályok megfogalmazására kell gondolnunk. A megtehető, ami mellett az okos gyakorlati megfontolás alapján dönthetünk, nem egyszerűen a szabályok egyik esete. Az arany középút nem jelent egyszerűen (technikailag) alkalmazható szabályt. Gadamer így értelmezi: „Ennek a tanításnak nem az az értelme, hogy az embernek az arany középuthoz kell magát tartania, hanem hogy tudatában kell lennie annak, mit is tesz voltaképpen, amikor a helyeset teszi. Ugyanis a szélsőségek mindig felismerhetők, elutasításukban nyilvánvaló egyetértés uralkodik, miközben »a helyesnek« mint olyannak közismerten nincs megadható meghatározottsága.”³³ Mégis a gyakorlati filozófiaként előadott elméleti tanításnak hasznosnak kell lennie a gyakorlat számára. Mi vezet ki ebből a zűrzavarból bennünket, hogyan érthetjük meg végre elmélet és gyakorlat összefüggését a praktikus filozófia esetében? Arisztotelész egy képet használ megvilágosítás céljából a *Nikomakhoszi etika*-ban: az íjász jobban tudja tartani a célirányt, jobban célba talál, ha a céltárgyon egy meghatározott speciális célpontra összpontosítja tekintetét.³⁴ Gadamer így értelmezi ezt a képet: „Arisztotelész e nagyszerű képpel azt mondja: a teoretikus oktatás, amit a praktikus filozófia révén közvetíteni tudunk, bizony nem ad a kezünkben olyan szabályt, melyet aztán követhet-

³² Ezzel szemben Plátón a matematikai harmónia-fogalomként megjelenő jóból indul ki.

³³ H.-G. Gadamer: *i.m.* 162.

³⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1094a.

nénk, hogy ily módon szakértelemmel találjuk el a helyeset. Hiszen a célbavevés egyáltalában nem jelenti a nyíllövészet teljes művészetét. Már előzetesen meg kellett tanulnunk bánni az íjjal, s ugyanígy annak is, aki a gyakorlati filozófiának hasznát akarja venni, megfelelő *előkészítésre* van szüksége. Csakis ekkor tudja a gyakorlati filozófia a döntéshozatalt és a meghatározott gyakorlati kérdésre irányuló tekintetet szolgálni, *amennyiben jobban felismerhetővé teszi, hogy hová kell néznünk s mire kell figyelemmel lennünk.*”³⁵

Mi lehet a megfelelő előkészítés, mi a gyakorlati filozófia oktatásának sajátos előfeltétele? Azt hiszem, az *ethos*ra kell gondolnunk: a tanulónak nem szabad a tanítás befogadása során abba a technikai félreértésbe esnie, hogy a gyakorlati filozófia tanítása képes volna az önmagunkért viselt gyakorlati felelősség terhét levenni a vállunkról. A gyakorlati filozófia nem ígérheti, hogy el tudjuk majd találni a helyest. Ez magának a gyakorlatnak, s a gyakorlati okosság erényének (a *phronészisz*nek) a feladata marad.

Itt tehát nem szabályok megadásáról és azok technikai alkalmazásáról van szó. A technika területén adott célokhoz kiválasztjuk a megfelelő eszközöket, a különöst az általános alá szubszumáljuk. Ehhez pusztán ügyesség kell. A gyakorlati okosság viszont abban (is) megmutatkozik, hogy szilárdan tartjuk magunkat a megfelelő célokhoz (nem csupán abban, hogy képesek vagyunk megtalálni a megfelelő eszközöket).

A következőkben még egy kérdésre ki kell térnünk az arisztotelészi filozófia és ennek gadameri értelmezése kapcsán: Miért lesz mégis Arisztotelésznél a teoretikus életesmény elsődleges a praktikus életesménnyel szemben?

A teória elsőbbsége arra alapul, hogy tárgya ontológiai-lag magasabbrendű: örök létező. A praxis világa azonban a változó léthez tartozik. Azonban Gadamer itt nagyon fontos összefüggésre hívja fel figyelmünket. Habár Arisztotelész annak tudását, hogy praktikus értelemben mi a teendő,

³⁵ H.-G. Gadamer: *i.m.* 163. (Kiemelés tőlem – K. E.)

a teoretikus tudás után helyezi, mégis a tudás és az ész e két alkata egyetlen legmagasabbrendű alkot filozófiájában. A *szoφία* (elméleti okosság) és a *φρονέσις* (gyakorlati okosság) is legjobbságok;³⁶ bennük valósul meg az, amit Arisztotelész *νουν*nak, vagy „az isteni”-nek szokott nevezni. A teoretikus tevékenységet is a legmagasabbrendű praxisként kell értenünk Gadamer szerint, ám ez nem jelenti a teóriának a praxis alá rendelését. A gyakorlati okosság is valami legmagasabbrendű, ami azonban nem jelenti a teóriában való feloldódását, de ez is a legkiválóbb lelki alkat, mely tudóvá tesz/melynek révén elérjük az igazságot.³⁷

6. Igazság

Mindezek a retorika és igazság közti lényeges kapcsolatot is próbálták megvilágítani, valamint azt a tételt, hogy a hermeneutikai igazság retorikai igazság.

Gadamer a logosz/kollektív tudat tartalmából származó meggyőző evidenciát a *szép* ragyogó erejének terminusaival írja le, mely intuitív tapasztalat az egyes individuumok tudatában történik. Gadamernél az igazság belső természete mellett azonban ugyanolyan fontosnak, vagy talán még fontosabbnak találjuk az igazság külső természetét.³⁸ A külső civil kommunikációt előnyben részesíti a belső szemléléssel szemben. Gadameri perspektívában az igazság a kollektív tudathoz való visszacsatolással függ össze. Az igazsághoz vezető út az, amelyik visszavezeti a partikuláris beszédet a *sensus communis* tudatához. Kérdésünk az, hogy a

³⁶ A gyakorlati a „másod-legjobb”, de ez is legjobb.

³⁷ H.-G. Gadamer: *i.m.* 173.

³⁸ Gianni Vattimo ebben látja a heideggeri gondolatvilág Gadamer által véghezvitt urbanizálásának egyik fontos mozzanatát. Heidegger antihumanista, tudatellenes, a modern metafizikai szubjektummal szemben bizalmatlan, akárcsak Nietzsche a tudati evidenciával szemben. – Vö. Gianni Vattimo: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*.

kollektív tudat/a logosz tartalmával együtt kétségbe vonható-e vagy sem? Nem beszélhetünk-e „a már létezőnek apológiájáról” Gadamer hermeneutikájával kapcsolatban?

Gadamer a technicitást és a tudományosságot egy olyan nyelv/kollektív tudat nézőpontjából bírálja, amely úgy tűnik, hogy alapvetően rendben van; erre vonatkozóan nincs a hermeneutikának igazi kritikai funkciója.³⁹ Gadamer csupán a tudomány és technika dogmatikus igényének behatárolására figyel a társadalmi ésszerűség érdekében.

³⁹ A kevésbé urbánus Heideggerre a már meglevővel szembeni kritikai pozíció jellemző. Gadamer műveiben jóval kevesebb a kritika, hiányzik Heideggernek a létfelejtésre és a metafizikára irányuló kritikai pátosza; nem határolja el magát a nyugati metafizikától, hanem alapvető kontinuitásába helyezi magát. Két külön nyelvről is beszélhetünk e két kiemelkedő gondolkodó esetében. A Heideggeré (egyre inkább) költői, kritikai nyelv, a lét nyelve: a nyelv sűrű és mély zónáiban kutatott, amelyekben a lét eseményei intenzívebben csendülnek meg. Gadamer esetében inkább a kollektív tudat nyelvéről beszélhetünk.

Azt meg kell jegyeznünk, hogy a művészet mindkét szerző számára az igazság történéésének emblematisz locus, de a műalkotásokról mégis különbözőképpen gondolkodnak. Az *Igazság és módszer* végső oldalait, ahol Gadamer a *kalon* leírását nyújtja, teljesen uralja a fény metafizikájához (a forma ragyogásához) való visszatérés. Gadamer szavai eltávolodnak a Heidegger által javasolt műalkotás ideától. A *műalkotás* eredetében Heideggernél a mű úgy jelenik meg, mint egy mindig nyílt konfliktus a világ és föld között. Ez a felfogás meghaladni látszik a kollektív tudat egyszerű elfogadását, és nem egyszerűsíthető a már létező apológiájára.

Összesített irodalom

- Agamben, Giorgio: *The Coming Community*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Agamben, Giorgio: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino 2000.
- Agamben, Giorgio: *Stato di eccezione. Homo sacer* II. 1. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Agamben, Giorgio: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press, Stanford 2005.
- Agamben, Giorgio: *La chiesa e il regno*. Nottetempo 2010.
- Apel, Karl-Otto: Wittgenstein és a hermeneutikai megértés problémája. In *Kortárs német filozófusok*. KLTE, Debrecen 1997.
- Aristoteles: *Physik. Vorlesung über die Natur I–IV*. Hrsg. Hans Günther. Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1987.
- Ágoston, Szent: *De Magistro*. Bács 1961.
- Ágoston, Szent: *A Szentháromságáról*. Szent István Társulat, Budapest 1985.
- Ágoston, Szent: *A keresztény tanításról*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1944.
- Ágoston, Szent: *Vallomásai*. Ford. Vass József. II. kiadás. Szent István Társulat, Budapest 1999.
- Bacsó Béla: A szó. *Jelenkor* 2000/12.
- Bacsó Béla: Logosz és megértés. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Badiou, Alain: *L'être et l'événement*. Éditions du Seuil, Paris 1988.
- Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF, Paris 1997.
- Badiou, Alain: *Court traité d'ontologie transitoire*. Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Badiou, Alain: *Szent Pál: az egyetemesség apostola*. Typotex, Budapest 2012.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Werke* (1974-1989). I–VIII. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Presses Universitaires de France, Paris 2011.
- Blumenberg, H.: *Le souci traverse le fleuve*. L'Arche, Paris 1990.
- Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*. Osiris, Budapest 1997.
- Brejdak, Jaromir: *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Bern, Frankfurt am Main 1996.
- Bultmann, Rudolf: *Die Theologie des Neuen Testaments*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984.
- Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*. Kaiser Verlag, München 1985.
- Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, Budapest 1998.
- Capelle, Philippe: Phénoménologies, Religion et Théologie chez Martin Heidegger. *Studia Phaenomenologica* 2001/3-4. 181–196.
- Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1987.
- Cioabă, Cătălin: *Jocul cu timpul*. Humanitas, București 2005.
- Coriando, Paola-Ludovica: *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. München 1998.
- Depoortere, Frederiek: *Badiou and Theology*. T&T Clark International, London 2009.
- Falkenhayn, Katharina von: *Augenblicke und Kairos. Zeitlichkeit in Frühwerk Martin Heideggers*. Duncker und Humblot, Berlin 2003.
- Farkas Katalin: A tárgyak megnevezése. Az ágostoni nyelvkép kritikája a Filozófiai vizsgáldásokban. *Világosság* 2001/2-3.
- Fehér M. István: Művészet, esztétika és irodalom Hans–Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában. In Bednatics Gábor – Bengi László – Kulcsár Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Osiris, Budapest 2000.
- Fehér M. István: Szó, beszélgetés, dolog. A gadameri hermeneutika nyelvfelfogása. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok* I. L'Harmattan, Budapest 2001.

- Fehér M. István: Experiencing Factual Life in Its Originality: Heidegger's Phenomenology of Religion and His Hermeneutic Turn Against the Background of His Confrontation of Life-Philosophy and Early Christianity on the Way to „Being and Time”. *Philobiblon* XIII. 2008. 9–45.
- Fehér M. István: Religion, Theology, and Philosophy on the Way to „Being and Time”: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research in Phenomenology* 39. 2009/1. 99–131.
- Figal, Günter: A dolognak magának a tette. *Kellék* 2001/18-19-20.
- Frank, Manfred: A nyelv uralhatóságának határai. *Literatura* 1991/4.
- Frege, Gottlob: Jelentés és jelölet. In *Logikai vizsgálódások*. Osiris, Budapest 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: *Kleine Schriften*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1967.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Gadamer, Hans-Georg: A hermeneutikus probléma univerzalitása. *Helikon* 1981/2–3.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest 1984.
- Gadamer, Hans-Georg: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 5. Griechische Philosophie I. J.C.B. Mohr, Tübingen 1985.
- Gadamer, Hans-Georg: A nyelv generatív és teremtő ereje. *Helikon* 1986/1–2.
- Gadamer, Hans-Georg: Text und Interpretation. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 2. Hermeneutik II. J.C.B. Mohr, Tübingen 1986.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 1. Hermeneutik I. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: Retorika, hermeneutika és idelógiakritika. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. *Athenaeum* 1991/1.

- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutika és dekonstrukció. *Literatura* 1991/4.
- Gadamer, Hans-Georg: Wort und Bild. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 8. Ästhetik und Poetik I. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg: Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 8. Ästhetik und Poetik I. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg: A fenomenológiai mozgalom. *Athenaeum* 1993/II/1.
- Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*. T-Twins Kiadó, Budapest 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: Europa und die Oikumene. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. 10. Hermeneutik in Rückblick. I. J.C.B. Mohr, Tübingen 1995.
- Gadamer, Hans-Georg: Reflections on my philosophical Journey. In Hahn, Lewis (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago 1997.
- Gadamer, Hans-Georg: *A filozófia kezdete*. Osiris-Gond, Budapest 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: A jó ideája. Platón – Arisztotelész. In Gadamer, Hans-Georg: *A filozófia kezdete*. Osiris-Gond, Budapest 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: A hallásról. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Gadamer, Hans-Georg: Fenomenológia és dialektika között. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Gadamer, Hans-Georg: Olvasni olyan, mint fordítani. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Gadamer, Hans-Georg: A platóni dialektikához. *Kellék* 2001/18-19-20.
- Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása. é.n., h.n.
- Glock, Hans Johann: *Wittgenstein lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- Grondin, Jean: *L'universalité de l'herméneutique*. Presses Universitaires de France. Paris, 1993.
- Grondin, Jean: Zur hermeneutische Wahrheit: Heidegger und Augustine. In Richter, E. (ed.): *Die Frage nach der Wahrheit*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1993. 161–173.

- Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2000.
- Grondin, Jean: Útban a retorika felé. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Guillaume, Gustave: *Temps et verbe*. Champion, Paris 1929.
- Habermas, Jürgen: A hermeneutika univerzalitás igénye. *Helikon* 1981/2-3.
- Hahn, Lewis (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago 1997.
- Heidegger, Martin: *Holzwege*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1950, 1977.
- Heidegger, Martin: Zeit und Sein. In Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, 1988.
- Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975, 1989. = **GA 24**.
- Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1976. = **GA 9**.
- Heidegger, Martin: Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“. In *Wegmarken*. Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1976. = **GA 9**.
- Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1976. = **GA 21**.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1977, 1987. = **GA 25**.
- Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. K. Held. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, 1990. = **GA 26**.
- Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1979, 1994. = **GA 20**.
- Heidegger, Martin: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1980. = **GA 32**.
- Heidegger, Martin: *Aristoteles, Metaphysik 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hrsg. H. Hüni. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1981. = **GA 33**.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931/32). Hrsg. H. Tietjen. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1982. = **GA 31**.

- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-30). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1983. = **GA 29/30**.
- Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrsg. B. Heimbüchel. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1987. = **GA 56/57**.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1988. = **GA 34**.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest 1989.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Hrsg. Fr.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1989, 1995. = **GA 65**.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1993. = **GA 59**.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995. = **GA 60**.
- Heidegger, Martin: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995. = **GA 60**.
- Heidegger, Martin: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Latin Betűk, Debrecen 1998.
- Heidegger, Martin: *Metaphysik und Nihilismus*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1999. = **GA 67**.
- Heidegger, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris-Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2001.
- Heidegger, Martin: *Idő és lét*. Nagyvilág 2002/3.
- Heidegger, Martin: *Levél a „humanizmusról”*. In *Útjelzők*. Osiris, Budapest 2003.
- Heidegger, Martin: *A metafizika alapproblémái. Világ – végeesség – magány*. Ford. Aradi László, Olay Csaba. Osiris, Budapest 2004.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Gottsuche und Selbstausslegung. Studia Phaenomenologica* 2001/3-4. 201–220.

- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Stephan Strasser. Hua I. Martinus Nijhoff, Hague 1973.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1-2. Hrsg. Karl Schuhmann. Hua III/1,2. Martinus Nijhoff, Hague 1976.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I-II Teil.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. Ursula Panzer. Hua XIX/1,2. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht – Boston – Lancaster – London 1984.
- Husserl, Edmund: *Kartezianus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest 2000.
- Imdahl, Georg: *Das leben verstehen: Heidegger formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Jaspers, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. Európa, Budapest 1984.
- Jung, Matthias: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Jung, Matthias: *Phänomenologie des religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*. In Dieter Thomä: *Heidegger handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Metzler, Stuttgart – Weimar 2003. 8–13.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus 1995.
- Kaufman, Eleanor: *The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)*. *South Atlantic Quarterly* 2008. vol. 107, iss 1. 37–54.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig*. Áron Kiadó, Budapest 2000.
- Kerekes Erzsébet: *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2013.
- Kierkegaard, Soren: *A szorongás fogalma*. Göncöl Kiadó, Budapest 1993.
- Kierkegaard, Soren: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest 1993.

- Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1993.
- Kisiel, Theodore: Heidegger on Becoming a Christian. A Conceptual Picture Show. In: Kisiel, Theodore and Van Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start*. State University of New York Press, Albany 1994. 159–192.
- Kocziszký Éva: *Antifilozófusok – huszonöt éveszerű kérdése a kereszténységhez*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2014.
- Kreutzer, J.: Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch. In *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*. Herder, Freiburg 1998.
- Larivée, Annie et Leduc, Alexandra: Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger. *Philosophie* 1^{er} mars 2001. 30–50.
- Lehmann, Karl: Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. *Philosophisches Jahrbuch* 1963-64/71. 335–357.
- Mekis Péter: Utószó. In Wittgenstein, Ludwig: *Előadások az esztétikáról*. Latin Betűk, Debrecen 1998.
- Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. MTA Filozófiai Intézetének kiadása, Budapest 1991.
- Olay Csaba: Gadamer értelmezésfelfogása. *Vulgo* 2000/3-4-5.
- Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1995.
- Pesch, Rudolf: *Die Entdeckung des Ältesten Paulus Briefes*. Herder, Freiburg 1984.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen 1963, 1983.
- Pöggeler, Otto: Zeit und Sein bei Heidegger. In Bernet, R. (Hrsg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg – München 1983. 152–191.
- Pöggeler, Otto: Destruktion und Augenblick. In Pöggeler, Otto: *Heidegger in seiner Zeit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1999. 61–81.
- Pöggeler, Otto: Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. In Pöggeler, Otto: *Heidegger in seiner Zeit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1999.
- Rorty, Richard: Hans-Georg Gadamer: A megérthető lét a nyelv. *Magyar Lettre Internationale* 2000/ősz.

- Ruff, Gerhard: *Am Ursprung der Zeit. Studie zur Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen*. Duncker – Humblot, Berlin 1997.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Európa Könyvkiadó, Budapest 2000.
- Scholem, Gershom: *A Kabbala helye az európai szellemtörténetben. Atlantisz, Budapest 1995.*
- Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. L'Harmattan, Budapest 2001.
- Sextus Empiricus: *Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*. David Blank (ford.) Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Sextus Empiricus, *Against the Logicians. (Adversus Mathematicos VII and VIII)*. Richard Bett (ford.) Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Sheehan, Thomas: Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion”. *The Personalist* 1979-80/55. 312–324.
- Smith, Christopher P.: Platón mint ösztönzés és gát. *Vulgo* 2000/3-45.
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie nach Paulus*. Wilhelm Fink, München 1993.
- Tózsér János: Wittgenstein és az univerzálé-probléma. *Világosság* 2001/2-3.
- Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó 1993.
- Vattimo, Gianni: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Polity Press 1988.
- Visky S. Béla: Heidegger és az idő, avagy egy elcsendesedés anatómiája. *Erdélyi Múzeum* 2014/3.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *A bizonyosságról*. Európa, Budapest 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Előadások az esztétikáról*. Latin Betűk, Debrecen 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest 1998.
- Zaccagnini, Marta: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 2003.
- Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London – New York 1999.

- Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute, or Why is the Cristian Legacy Worth Fighting For?* Verso, London 2000.
- Žižek, Slavoj: *On Belief*. Routledge, New York – London 2001.
- Žižek, Slavoj: *The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion*. MIT Press, Cambridge MA 2009.
- Žižek, Slavoj: *A törékeny abszolútum – Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Typotex, Budapest 2011.

A kötetben szereplő tanulmányok első megjelenési helye

Idő és lét összetartozása a heideggeri gondolkodásban – Veress Károly (szerk.): *A hozzátartozás struktúrái. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások.* Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2010. pp. 9–25; Lengyel Zsuzsanna Mariann–Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Febér M. István tiszteletére.* L'Harmattan, Budapest 2012. pp. 226–239.

*Táblaképek (diagramok, fogalmi sémák) Heidegger vallásfenomenológiai előadásai*ban – Egyed Péter – Gál Iászló (szerk.): *Fogalom és kép 2.* Presa Universitara Clujeana/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2011. pp. 293–309.

Távolság és időbeliség Heidegger Einleitung in der Phänomenologie der Religion című előadásában – Veress Károly (szerk.): *A távolság antinómiái. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások.* Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2009. pp. 29–65.

Keresztény gyökerek Heidegger gond fogalmában. Gond és idő – Erdélyi Múzeum 2015/4.

Pál apostol alakja a jelenkori filozófiában (Heidegger, Agamben, Badiou, Žižek) – Elhangzott *A vallásfilozófia új útjai: fenomenológia, hermeneutika, kontinentális metafizika* című konferencián, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2014. december 18. A tanulmány első része *Ismétlés és messiási időtapasztalat Giorgio Agamben Pál-interpretációjában* címmel elhangzott a *Ritmus és ismétlés* című konferencián, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár 2014. november 7-8. Megjelent: Veress Károly (szerk.): *Ritmus és ismétlés. Interdiszciplináris párbeszéd 3.* Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2015.

A nyelv titokzatos közelsége – Erdélyi Múzeum 2002/1-2. pp. 73–78.

A hermeneutika és a megjelenő szó (Gadamer és Platón) – In Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Osiris, Budapest 2004. pp. 194–207.

Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában – *Világosság* 2002/4-7. pp. 191–201.

A nyelv dialogicitása és univerzálitása Gadamer hermeneutikájában – *Kellék* 2001/18-19-20. pp. 265–273.

Retorika, etika és gyakorlat Gadamer hermeneutikájában – Gál László (szerk.): *Arról, ami állítható*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó / Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár 2004. pp. 175–194.

Abstracts

Coappartenance of Time and Being in Heidegger's Thinking

Keywords: *time, being, factic life, kairotic temporality, coappartenance, phenomenology of religion, ontology, actualization-historical understanding, kairology*

If Heidegger's thinking can be described as „onto-kairology”, I would like to investigate this co-appartenance/belonging to each other (*Zugehörigkeit*) of being and time in some very important works: *Introduction to the Phenomenology of Religion* (factic life and kairotic temporality), *Being and Time* (*Dasein* and the Moment/*Augenblick*), *Time and Being* (*Ereignis* and *Zeit-Spiel-Raum*).

Conceptual Schematisms (diagrams) in Heidegger's Religion Courses

Keywords: *diagrams, phenomenology of religious, formal indication, Heidegger's hermeneutic(al) phenomenology*

In our paper we analyze two diagrams of dynamics of becoming a Christian from Heidegger's Religion Courses. The real contribution of the 1920/21 academic year to Heidegger's development is the elaboration of hermeneutic phenomenology, the discover of formal indication (and kairology). The methodical treatment of the formal indication is followed by two conceptual schematism (diagrams) extracted from the texts of Paul und Augustine. We investigate what can be the role of these diagrams. These schemata governed by Greek and Latin infinitives, are not just pedagogical aids, but rather direct descendants of Heidegger's sense of hermeneutic formality.

Distance and Temporality in the Religion Courses of Heidegger (Introduction to the Phenomenology of Religion)

Keywords: *temporal distances, religion, object-historical understanding, actualization-historical understanding, Sorge, Paul's epistles, fusion of horizons*

This investigation proceeds from the question: how can one accede to Paul's epistles, to the faith expressed in them? How can we experience this temporal distance between Pauline letters and contemporary interpretations? Heidegger's religion courses move away from an object-historical understanding (Paul as a historical object) towards a phenomenological actualization-historical understanding. Understanding Pauline letters and the faith of Paul's world supposes to fulfill the movement of faith in our own factual life. The article concludes upon the dialectics of understanding: the separation of the own, proper horizon from the horizon of the other (the stranger horizon) and the fusion of these horizons by the actualization.

Christian Roots in Heidegger's Concept of Care. Care and Time

Keywords: *Sorge, Bekümmern, theology, religion, Christian roots, Paul's epistles, Augustinus, Luther*

This article presents mainly the evolution of the notion *Bekümmern* – *Sorge*, and refers to the influences of the young Heidegger upon the theology of Bultmann and the philosophy of Hans-Georg Gadamer.

The Apostle Paul's Figure in Contemporary Philosophy (Heidegger, Agamben, Badiou, Žižek)

Keywords: *Paul's epistles, recapitulation, messianic time, Saint Paul, sextina, kairós, typos, chronos, ryme, Event, Truth, being, revolutionary subjectivity*

Heidegger's return to Saint Paul had a philosophical-phenomenological (not theological) aim: he had seen in Paul's letters a kind of proto-phenomenology. The attention given to

Saint Paul is one of the most remarkable trends within contemporary philosophy, too. Significant philosophical readings of Paul (also without theological aims) are today offered by contemporary thinkers like Alain Badiou, Giorgio Agamben and Slavoj Žižek. Giorgio Agamben wrote a commentary on Romans in 2000 entitled *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Our paper proposes to investigate the concept of time from this book. Badiou presents the apostle as an eminent example of a revolutionary subjectivity which emerges in the wake of an Event and consists in one's fidelity to that Truth-Event (*Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. 1997). In 1999, the Slovenian philosopher Slavoj Žižek discussed Badiou's book on the apostle in his magnum opus *The Ticklish Subject* and references to Paul have appeared in Žižek's work ever since.

The Mysterious Proximity of Language

Keywords: *mystery, dialogue, language, hermeneutics, home, homelessness*

In this paper our attention will be directed to the language which is in Gadamer's conception simultaneously our intimate home, yet is vague and mysterious, too. Some creepy strangeness, homelessness is feeling associated with it. Gadamer's basic idea is that this awesome factor, the language, our country, our home is: we live in its close proximity. But we can not control the language, according to Gadamer, as he dominates us.

Hermeneutics and the Word That Appears

Keywords: *language, Greek philosophy, Plato, hermeneutics, word, phronesis*

Looking back on his own philosophical oeuvre, Gadamer notes that hermeneutics and Greek philosophy remains the main focus of his work. The task of hermeneutics is to find the right words. This search is not an action controlled by the rules, but using the Aristotelian concept of *Φρόνησις* (*phronésis*), is adequacy/response with/to the specific circumstances of the case. And if the word is not follow from correct rules, this is because the human word derives from *Mitwelt*.

Language and Game in Gadamer's and the Late Wittgenstein's Philosophy

Keywords: *language, game, logical ideal of the language, hermeneutics, semiotics, instrumental conception of language, Augustinian conception of the language*

Gadamer himself declared that the late Wittgenstein's and his own ideas are close to each other. This study aims to outline and compare Gadamer's and the late Wittgenstein's conception of language and to analyse the relationship/approach of the two thinkers to Augustine. For both of them the language problem is in the focus. Like Heidegger, the late Wittgenstein and Gadamer also criticized the logical ideal of the language. The concept of the game plays an important role in the positive response of the both. The study also shows that, despite the very similar conceptions of language, in the cases of Wittgenstein and Gadamer we must distinguish two different purposes: Wittgenstein wanted the definitive disappearance of the philosophical problems, Gadamer tried to illuminate the problems in their own difficulties (following the platonic dialectic, he did not want to eliminate the confusion).

The Universality and Dialogicity of Language in Gadamer's Hermeneutics

Keywords: *language, dialogue, universality, hermeneutics, inner word*

Language and dialogue/conversation can be treated as equivalent terms in Gadamer's conception (in hermeneutic perspective). We need to ask the question of what motivates the highlighting of dialogic essence of language and what is directed against?

Gadamer's struggle against the reign of logic of statement detected in western philosophy. Indeed, the language is not fulfilled in the statements, but as dialogue is moving towards completion. The logic of statement dispenses/disregards all that is not spoken, but in hermeneutics the motivational context is very important. The return to the inside/inner word and to the dialogue has led Gadamer to the idea of the universality of hermeneutics.

Rhetoric, Ethics and Practice in Gadamer's Hermeneutics

Keywords: *rethoric, ethics, language, dialogue, practice, hermeneutics, universality*

In Gadamer's philosophy the universality-claim of hermeneutics is linked to the universality-claim of rhetoric. We try to answer the question of why and how comes to the fore the rhetoric in Gadamer's work? Gadamer attempts to rehabilitate the rhetoric and to develop a rhetorical conception of language against the logical one in *Truth and Method*.